DIE ERKENNTNISLEHRE DES KLASSISCHEN SĀṂKHYA-SYSTEMS

Von Erich Frauwallner

Das Sāṃkhya-System gehört anerkanntermaßen zu den bedeutendsten Erscheinungen der älteren indischen Philosophie. Als ältestes System ist es in vorchristlicher Zeit entstanden. Lange Jahrhunderte war es neben dem Vaiśeṣika das führende System. Und seine Wirkung erstreckte sich weithin. Epos und Purāṇen, viṣṇuitische und śivaitische Systeme zeigen seinen Einfluß und haben die vom Sāṃkhya ihnen aufgeprägten Züge dauernd bewahrt[1]).

Trotzdem ist uns das System der klassischen Zeit nur mangelhaft bekannt. Im wesentlichen ist nur ein Werk aus dieser Zeit erhalten geblieben, die Saṃkhyakārikā des Īśvarakṛṣṇa. Diese ist in der Klarheit ihres Aufbaus und in ihrer inhaltsreichen Kürze eine Meisterleistung indischer philosophischer Systematik. Aber sie gibt nichts als eine knappe Dogmatik. Was zur Entstehung der einzelnen Lehrsätze führte, die Gedankengänge, die ihnen zugrunde liegen, und die Persönlichkeiten, die sie dachten, bleiben im Dunkeln. Wir ahnen noch das reiche philosophische Schaffen, das in der Kārikā seinen letzten Niederschlag gefunden hat. Aber die großen Werke des klassischen Sāṃkhya-Systems und seine führenden Denker sind bis auf wenige Namen und dürftige Fragmente verschollen.

Auch die Kommentare zur Sāṃkhyakārikā ändern daran nichts. Was bisher davon bekannt war, sei es nun der Kommentar Paramārtha's oder Māṭhara's, Gauḍapāda's oder Vācaspatimiśra's, es sind alles dürftige Erläuterungen für den Schulbetrieb, nicht mehr. Erst die neuentdeckte Yuktidīpikā erwies sich als reichhaltiger. Aber auch sie läßt uns mehr das Verlorene ahnen, als daß sie ein klares Bild davon gäbe.

Unter diesen Umständen ist es eine der wichtigsten Aufgaben der Forschung auf dem Gebiet der indischen Philosophie, vom klassi-

---

[1]) Über die Entwicklung des Sāṃkhya-Systems im allgemeinen vgl. meine Darstellung im 1. Band meiner Geschichte der indischen Philosophie, Salzburg 1953, S. 275 ff.

schen Sāṃkhya-System, das für die gesamte Entwicklung so bedeutend war, so viel wie möglich wiederzugewinnen. Aber leider sind die Mittel dazu mehr als dürftig. Die Fragmente älterer Werke, an deren Sammlung man zunächst denkt, sind spärlich und werfen nur auf einzelne Punkte der alten Lehre helleres Licht. Im allgemeinen ermöglichen sie es nicht, auch nur ein Werk der klassischen Zeit wenigstens in den Grundzügen wiederherzustellen. Nur in einem Falle liegen die Dinge günstiger, nämlich auf dem Gebiet der Erkenntnislehre, und mit ihr wollen wir uns daher im Folgenden beschäftigen.

Vor der entscheidenden Ausgestaltung der buddhistischen Logik durch Vasubandhu und Dignāga liegt nämlich eine Zeit, in der die Erkenntnislehre des Sāṃkhya führend war. Wir sehen ihren Einfluß im Mīmāṃsābhāṣyam Śabarasvāmī's und im Daśapadārthaśāstram Candramati's[2]). Und als Dignāga in seinem Pramāṇasamuccayaḥ daranging sich mit den Lehren der anderen Systeme auseinanderzusetzen, war es das Sāṃkhya, auf das er besonders ausführlich einging. Von den Versen, welche die Polemik gegen die fremden Erkenntnislehren enthalten, ist fast ein Drittel gegen das Sāṃkhya gerichtet[3]). Infolgedessen findet sich im Pramāṇasamuccayaḥ eine größere Anzahl von Nachrichten und Fragmenten, welche durch den Kommentar Jinendrabuddhi's aufs glücklichste ergänzt werden. Und so kann von hier aus der Versuch gemacht werden, die Erkenntnislehre des klassischen Sāṃkhya-Systems wiederzugewinnen[4]).

---

[2]) Vgl. meinen Aufsatz „Candramati und sein Daśapadārthaśāstram" in Studia Indologica, Festschrift für Willibald Kirfel zur Vollendung seines 70. Lebensjahres, Bonn 1955, S. 66—85.

[3]) In den Abschnitten über Wahrnehmung, Schlußfolgerung für sich selbst und Schlußfolgerung für andere entfallen auf die Polemik gegen Vasubandhu, den Nyāya und das Vaiśeṣika ungefähr je 12 Verse, auf die Mīmāṃsā 18 und auf das Sāṃkhya 25. Die dialektischen Abschnitte fallen aus, da für sie das Sāṃkhya keine Rolle spielt.

[4]) Für Dignāga's Pramāṇasamuccayavṛttiḥ (V) benütze ich die Tanjur-Ausgabe von Narthang, für Jinendrabuddhi's Tīkā (T) die Ausgabe von Derge. Da textkritische Einzelheiten für den Gang der Untersuchung im allgemeinen ohne Bedeutung sind, gebe ich von den beiden Übersetzungen der Pramāṇasamuccayavṛttiḥ in der Regel nur die jeweils klarere wieder.

Als Ausgangspunkt wähle ich dabei das 2. Kapitel des Pramāṇa-samuccayaḥ über die Schlußfolgerung für sich selbst *(svārthānumānam)*, da hier die Verhältnisse am günstigsten liegen. In diesem Kapitel bespricht Dignāga bei seiner Polemik gegen das Sāṃkhya zunächst die Sāṃkhya-Definition der Schlußfolgerung und die verschiedenen Arten der Verbindung zwischen Grund und Folge, welche das Sāṃkhya lehrte. Dann fährt er fort (V f. 41 b 3 f. = f. 123 b 3): *gaṅ yaṅ rjes su dpag pa ni rnam pa gñis te / bye brag mthoṅ ba daṅ spyi mthoṅ ba'o źes brjod pa* usw.

Hiezu sagt Jinendrabuddhi in seinem Kommentar (T f. 124 a 6 — b 3): *rjes su dpag pa rnam pa gñis źes pa ste / de la khyad par mthoṅ ba ni / gaṅ gi tshe me daṅ du ba 'brel pa mthoṅ nas du ba de kho nas me de kho na' i yaṅ daṅ yaṅ du me de kho na 'di 'o źes yod pa ñid du rtogs par byed pa'o // spyir mthoṅ ba ni gaṅ 'ga' źig tu du ba daṅ me 'brel par mthoṅ nas dus phyis du ba tsam mthoṅ ba las me spyir rjes su dpog pa'o // spyir mthoṅ ba'i rjes su dpag pa 'di yaṅ rnam pa gñis te / sṅa ma daṅ ldan pa daṅ lhag ma daṅ ldan pa'o // de la sṅa ma daṅ ldan pa ni gaṅ gi tshe rgyu ma tshaṅ ba med pa mthoṅ nas 'bras bu 'byuṅ bar 'gyur ba ñid rtogs pa ste / dper na sprin byuṅ ba mthoṅ nas char pa 'byun bar 'gyur ba ñid lta bu'o // lhag ma daṅ ldan pa ni gaṅ gi tshe 'bras bu grub pa mthoṅ nas rgyu byuṅ zin pa ñid rtogs pa ste / dper na chu kluṅ gsar du chu 'phel ba mthoṅ ba nas sprin byuṅ ba ñid lta bu'o // de la sṅa ma daṅ ldan pa'i rjes su dpag pa ni 'khrul pa'o // lhag ma daṅ ldan pa rnam par dpyad pa daṅ bcas pa ni 'khrul pa med pa'o // de rnams kyi gaṅ 'di spyir mthoṅ ba'i rjes su dpag pa lhag ma daṅ ldan pa 'di ni dbaṅ po las 'das pa'i dṅos po rnams yaṅ dag par rtogs par byed pa'o źe'o.*

Jinendrabuddhi gibt also im Anschluß an die Worte Dignāga's ein längeres Textstück wieder, das zwar nicht ausdrücklich als Zitat bezeichnet, aber immerhin mit *źe'o* abgegrenzt ist, und das die Worte Dignāga's unmittelbar weiterführt. Dignāga's weitere Darstellung verläuft nun in der Weise, daß er einzelne kurze Sätze des Gegners wiedergibt oder auf sie anspielt und dann seine Einwände gegen sie vorbringt. Diese Sätze lauten: (V f. 41 b 5 = 123 b 4) *spyir mthoṅ*

ba ni rnam pa gñis so źes bya ba; (V f. 42 a 3 = 124 a 3) *sṅa ma daṅ ldan pa'i rjes su dpag pa 'khrul pa'o źes gaṅ smras pa;* (V f. 42 a 7 f. = 124 b 1) *lhag ma daṅ ldan pa la yaṅ rjes su dpag pa ñid la rnam par dpyad par ni ma yin gyi / 'on kyaṅ rtags la'o;* (V f. 42 b 3 f. = 124 b 3 f.) *gaṅ 'dir lhag ma daṅ ldan pa'i spyi mthoṅ ba'i rjes su dpag pa 'di kho na dbaṅ po las 'das pa'i dṅos po rtogs pa'i gtan tshigs yin no źes.*

Ein Blick zeigt, daß diese Sätze sämtlich in dem von Jinendrabuddhi angeführten Text wiederkehren, und zwar in der gleichen Reihenfolge. Dignāga hatte also, als er seine Polemik gegen das Sāṃkhya niederschrieb, einen bestimmten Text vor Augen, den er der Reihe nach durchging, indem er einzelne Sätze herausgriff und bekämpfte. Und von diesem Text hat uns Jinendrabuddhi ein längeres Stück erhalten.

Schon dieses Ergebnis ist wichtig. Wir gewinnen nämlich auf diese Weise ein längeres Fragment eines Sāṃkhya-Textes der klassischen Zeit, während die sonst erhaltenen Fragmente meist nur aus kurzen, abgerissenen Sätzen bestehen. Vor allem aber eröffnet sich die Aussicht, weitere Fragmente dieses Textes zu gewinnen. Denn es ist naheliegend, daß Dignāga den gleichen Text in seiner Polemik auch weiterhin berücksichtigte. Und tatsächlich läßt sich zeigen, daß dies der Fall war. Zwar im 2. Kapitel des Pramāṇasamuccayaḥ schließt seine Polemik gegen das Sāṃkhya mit der Wiederlegung der angeführten Sätze und damit hört zunächst auch die Benützung dieses Textes auf. Wir können denselben aber an einer anderen Stelle wieder fassen, und zwar im 3. Kapitel.

In diesem Kapitel beginnt Dignāga seine Polemik gegen das Sāṃkhya mit folgenden Worten: (V f. 59 b 4—5 = 142 b 1—2) *ser skya ba rnams na re gźan rtogs pa'i don gyi rjes su dpag pa ni rnam par ldan pa daṅ bsal te 'oṅs pa' khyad par gyis rnam pa gñis so // de la rnam par ldan pa ni dam bca' ba la sogs pa'i khyad par gyis ṅag gi raṅ bźin lṅa'i phyogs so źes zer ro.*

Dazu sagt Jinendrabuddhi: (T f. 193 a 1—2) *rnam par ldan pa daṅ bsal te 'ons pa'i bye brag las źes pa de la bśad pa / gaṅ 'di spyir mthoṅ ba ni rjes su dpag pa ste / lhag ma daṅ ldan pa 'di ni*

dbaṅ po las 'das pa'i dṅos po rnams rtogs par bya ba la gtan tshigs so // de'i sbyor ba ñe bar spyod pa'i bye brag las rnam pa gñis ñid de / rnam par ldan pa daṅ bsal te 'oṅs pa'o źes so.

Jinendrabuddhi zitiert also zu den Anfangsworten Dignāga's zwei Sätze. Davon entspricht der zweite Satz dem ersten Satz Dignāga's. Der Wortlaut ist zwar verschieden. Das hat jedoch nichts zu bedeuten. Denn es ist in diesem Fall kein Zweifel daran möglich, daß Dignāga den Satz geändert hat. Das Sāṃkhya kennt nämlich die Einteilung der Schlußfolgerung in Schlußfolgerung für sich selbst *(svārthānumānam)* und für andere *(parārthānumānam)* nicht. Dignāga behandelt aber im 3. Kapitel des Pramāṇasamuccayaḥ die Schlußfolgerung für andere. Er hat also, wie auch in anderen Fällen, den zitierten Satz so umgeformt, daß er in seinen Zusammenhang paßte. Wichtig ist aber folgendes. Jinendrabuddhi schickt, um den von ihm im originalen Wortlaut zitierten Satz verständlich zu machen, einen anderen Satz voraus, an den der zitierte unmittelbar anschließt. Dieser andere Satz ist aber der letzte Satz, den Dignāga im 2. Kapitel des Pramāṇasamuccayaḥ bekämpft und der den Abschluß des von Jinendrabuddhi wiedergegebenen Textstückes bildet. Das heißt aber, daß Dignāga im 3. Kapitel des Pramāṇasamuccayaḥ in seiner Polemik gegen das Sāṃkhya den gleichen Text vor Augen hat und bekämpft, wie im 2. Kapitel, und daß er die Bekämpfung genau dort fortsetzt, wo er sie im 2. Kapitel unterbrochen hat.

Unter diesen Umständen dürfen wir hoffen, den alten Sāṃkhya-Text, von dem wir ein längeres Stück aus dem 2. Kapitel des Pramāṇasamuccayaḥ gewonnen haben, aus dem 3. Kapitel ergänzen und fortsetzen zu können. Aber diese Hoffnung erfüllt sich fürs erste nur in bescheidenem Maße. Denn Dignāga bringt zunächst nicht mehr als die angeführte kurze Wiedergabe der bekämpften Lehre. Und auch Jinendrabuddhi beschränkt sich im vorliegenden Fall auf das erwähnte Zitat und schließt daran nur Erklärungen dieses Zitats und des zweiten von Dignāga angeführten Satzes. Doch läßt sich aus der Polemik Dignāga's und Jinendrabuddhi's Erläuterungen dazu immerhin Verschiedenes vom Inhalt des bekämpften Textes erkennen.

In der angeführten Wiedergabe der gegnerischen Lehre sagt Dignāga, daß das Sāṃkhya bei der Schlußfolgerung eine zweifache Art der Begründung kennt, eine direkte *(vītaḥ)* und eine indirekte *(āvītaḥ)*, und daß die sprachliche Formulierung der direkten Begründung aus fünf Gliedern besteht. Dann bespricht er zunächst die direkte Begründung, und zwar zeigt er, daß die fünf Glieder der sprachlichen Formulierung, so wie sie das Sāṃkhya lehrt, fehlerhaft sind und ihren Zweck nicht erfüllen. Dabei legt er eine vom Gegner vorgebrachte Schlußfolgerung zugrunde, die mit den Worten beginnt: (V f. 59 b 6 f. = 142 b 3 f.) *gtso bo ni yod pa yin te / khyad par rnams la rjes su 'gro ba mthoṅ ba'i phyir ro,* und bespricht anschließend daran die Fehler der einzelnen Glieder. Aus diesen Ausführungen und Jinendrabuddhi's Erläuterungen dazu ergibt sich nun mancherlei, wenn auch längere Zitate fehlen.

Vor allem erwähnt Dignāga im Laufe seiner Auseinandersetzungen die Definitionen mehrerer Glieder oder spielt wenigstens darauf an, während Jinendrabuddhi den genauen Wortlaut gibt. So erfahren wir die Definition der Behauptung (T f. 195 a 3) *bsgrub bya ṅes par 'dzin pa dam bca'o,* die Definition des Grundes (V f. 60 a 2 = 142 b 6; T f. 194 a 4 und 6) *sgrub byed bsdus pa'i tshig gtan tshigs so,* die Definition des Beispiels (T f. 194 b 2; 195 a 3) *de ṅes par ston pa dpe'o,* und die Definition der Zusammenfassung (T f. 195 a 1 und 4) *bsgrub bya daṅ dpe dag gcig tu bya ba <ñe bar sbyar-ro>*. Ferner ist den Darlegungen Dignāga's zu entnehmen, daß in dem bekämpften Sāṃkhya-Text zu der angeführten Schlußfolgerung eine ausführliche Begründung gegeben war, und Jinendrabuddhi gibt mehrere Sätze dieser Begründung wieder (T f. 193 b 5 f.; 194 a 2—4; 194 b 5; 195 b 4 f.; 196 b 6 f.). Dazu kommt folgendes. Die angeführte Schlußfolgerung dient dazu, das Vorhandensein der Urmaterie zu beweisen. Aus Andeutungen Dignāga's und Zitaten Jinendrabuddhi's ergibt sich, daß dafür in dem bekämpften Text noch vier weitere Schlußfolgerungen aufgeführt wurden, und aus Jinendrabuddhi erfahren wir manches über die daran geschlossenen Begründungen (T f. 196 b 2—4; 199 b 2 — 200 b 6). Schließlich zeigt ein weiteres Zitat (T f.

195 b 6), daß die gleichen Schlußfolgerungen auch verwendet wurden, die Einheit der Urmaterie zu beweisen.

So viel ergibt sich aus der Polemik Dignāga's, soweit sie sich gegen die Sāṃkhya-Lehre von der direkten Begründung *(vītaḥ)* richtet. Anschließend daran geht er aber auch noch auf die indirekte Begründung *(āvītaḥ)* ein. Allerdings sind seine Angaben hier recht dürftig und auch Jinendrabuddhi bringt wenig, was über Dignāga hinausgeht. An der Spitze steht eine Wiedergabe der bekämpften Lehre, die aus drei kurzen Sätzen besteht und folgendermaßen lautet: (V f. 61 b 7 — 62 a 1 = 144 b 4—5) *kun gyi rjes thogs ma las bsal te 'oṅs pa 'grub bo źes pa / gźan gyi 'dod pa so sor bkag nas raṅ gi phyogs yoṅs su gzun ba'i bya ba ni bsal te 'oṅs pa'o źes grag go // so sor 'gegs pa'i thabs ni gñis te / dpe daṅ 'gal ba daṅ khas blaṅs pa daṅ 'gal ba źes so.* Zum ersten Satz, den er als Definition *(mtshan ñid)* bezeichnet, zitiert Jinendrabuddli eine Erklärung *(bśad pa)*, die folgenden Wortlaut hat: (T f. 200 b 7 — 201 a 1) *'di ni 'di las rnam pa gźan du srid pa ma yin te / 'di yaṅ yod do // de'i phyir yoṅs su ba'i lhag ma las 'di ni gtan tshigs kho na'o źes ṅes par gzuṅ ba'i 'bras bu grub na yaṅ ston pa de'i tshe bsal te 'oṅs pa źes par 'gyur ro źes so.* Sonst gibt er nur einige Erläuterungen zu den übrigen Sätzen. Die anschließende Polemik Dignāga's richtet sich zuerst gegen den zweiten der angeführten Sätze, daß sich aus der Widerlegung der gegnerischen These die Richtigkeit der eigenen ergibt. Dann gegen die Unterscheidung von zwei Arten der Widerlegung, wie sie der dritte Satz lehrt. Schließlich bekämpft er ganz im allgemeinen die Lehre, daß die indirekte Begründung eine selbständige Form der Beweisführung neben der direkten Begründung darstellt. Als Grundlage dient ihm dabei wieder eine vom Gegner vorgebrachte Begründung.

Über die Darstellung des Gegners erfahren wir also aus dieser Polemik Dignāga's nicht viel und auch die Erklärungen Jinendrabuddhi's geben wenig aus. Doch können wir neben der Definition der indirekten Begründung wenigstens folgendes daraus entnehmen. Jinendrabuddhi führt unter anderem einen Satz des Gegners an, der folgendermaßen lautet: (T f. 204 a 3—4) *'di ltar rnam par ldan pa*

lṅa po 'di rnams kyis gtso bo yoṅs su gzuṅ ba byas nas slar yaṅ bsal te 'oṅs pa rnams kyis bya'o. Der bekämpfte Sāṃkhya-Text hatte also zunächst das Vorhandensein der Urmaterie durch fünf direkte Begründungen nachzuweisen gesucht und daraṅ entsprechende indirekte Begründungen geschlossen. Diese waren, wie sich aus Bemerkungen Dignāga's ergibt (V f. 63 a 5 ff. = 146 a 1 ff.), ebenfalls fünf. Und wie wir aus der Darstellung Dignāga's ersehen, waren auch diese indirekten Begründungen ziemlich breitgehalten, und Jinendrabuddhi gibt wenigstens einzelne kurze Sätze daraus wieder (T f. 202 b 7 — a 2; 203 b 4—5; 204 b 4).

Alles in allem ist also das, was wir aus dem 3. Kapitel des Pramāṇasamuccayaḥ für das bekämpfte Sāṃkhya-Werk gewinnen, nicht sehr viel. Immerhin zeichnet sich die Darstellung des Gegners wenigstens in großen Zügen ab. Er hatte, anschließend an die Lehre von der Schlußfolgerung im allgemeinen, zwei Formen der Begründung unterschieden, die direkte und die indirekte. Die direkte hatte er in fünf Glieder eingeteilt und diese definiert. Dann hatte er, in Übereinstimmung mit diesen Anschauungen, das Vorhandensein der Urmaterie durch direkte Begründung zu beweisen gesucht und fünf solche Begründungen gegeben. Anschließend war er zur indirekten Begründung übergegangen, hatte diese kurz erklärt und hatte dann, den fünf direkten Begründungen entsprechend, fünf indirekte vorgebracht.

Dieser Gang der Darstellung kann wohl als sicher gelten. Aber im einzelnen bleibt manches fraglich. Und vor allem, an eine Herstellung des Wortlautes läßt das gewonnene Material nicht denken. Hier kommt uns aber eine weitere wertvolle Quelle zu Hilfe, nämlich das Dvādaśāranayacakram des Jaina Logikers Mallavādī und der Kommentar dazu, die Nyāyāgamānusāriṇī des Siṃhasūri. Über diesen beiden Werken hat zwar leider ein Unstern gewaltet. Das Werk Mallavādī's selbst ist verloren und der Kommentar Siṃhasūri's ist, wie sich unter diesen Umständen verstehen läßt, schlecht überliefert und entstellt. Es ist daher in ihm vieles schwer zu deuten und manches vollkommen unverständlich. Doch enthält er eine Fülle wertvoller Nachrichten und gerade im vorliegenden Falle vermag er die

Aussagen Dignāga's und Jinendrabuddhi's aufs glücklichste zu ergänzen[5]).

Im 3. Kapitel dieses Werkes kommt nämlich die Lehre des Sāṃkhya von der Urmaterie zur Sprache (S. 260ff.) und wird ausführlich widerlegt (S. 286ff.), wobei zahlreiche Fragmente aus Sāṃkhya-Werken zitiert werden. Am Schluße dieser Widerlegung sagt dann Siṃhasūri, daß die vom Gegner vorgebrachten direkten und indirekten Begründungen Trugschlüsse *(anumānābhāsāḥ)* seien, und nachdem er einige Worte Mallavādī's angeführt hat, fährt er fort (S. 313, 8 — 314, 6): *teṣāṃ vītāvītānāṃ lakṣaṇaṃ tadyathā: prāg anumānaṃ saprabhedaṃ vyākhyāya, teṣāṃ yad etat sāmānyato dṛṣṭam śeṣavat, eṣa hetur atīndriyāṇāṃ bhāvānāṃ samadhigame; tasya prayogopacāraviśeṣād dvaividhyaṃ vīta <āvīta> iti sāmānyena. viśeṣeṇa tu: svarūpād vītasiddhiḥ. yadā hetuḥ parapakṣam avyapekṣya svenaiva rūpeṇa kāryasiddhāv apadiśyate, tadā vītākhyo bhavati. pariśeṣād āvītasiddhiḥ. yadā nedam ato 'nyathā saṃbhavati, asti cedam, tasmāt pariśeṣato hetur evāyam ity avadhārya kāryasiddhāv apadiśyate, tadāvītākhyo bhavatīti. prayogalakṣaṇaṃ tv asya parapakṣapratiṣedhena svapakṣaparigrahakriyāvīta iti. <tatra> vītasya vākyabhāvaḥ pañcapradeśaḥ, pratijñā hetur dṛṣṭānta upasaṃhāro nigamanam iti. tatra sādhyāvadhāraṇaṃ pratijña, sādhanasamāsavacanaṃ hetuḥ, tannidarśanaṃ dṛṣṭāntaḥ, sādhyadṛṣṭāntayor ekakriyopasaṃhāraḥ, pratijñābhyāso nigamanam iti purastād vītasya prayogaṃ nyāyyaṃ manyante, paścād āvītasyeti.*

Nun folgen fünf direkte Beiweisführungen, welche das Vorhandensein der Urmaterie beweisen sollen (S. 314, 7 — 321, 3). Dann bemerkt Siṃhasūri (S. 321, 4-6): *eteṣāṃ eva pañcānāṃ vītānām pariśuddhyarthāḥ pañcaivāvītāḥ. evam ebhiḥ pañcabhir vītaiḥ pradhānasya parigrahaṃ kṛtvā punar āvitaiḥ kariṣyāmaḥ. parapakṣapratiṣedhena svapakṣaparigrahakriyāvīta ity apadiṣṭaṃ purastāt.* Und wieder folgen fünf Beweisführungen, diesmal indirekter Art.

Der Text dieses ganzen Abschnittes ist vielfach entstellt und schwer verständlich. Siṃhasūri hat nämlich stark gekürzt. Besonders die

[5]) Ich zitiere nach der Ausgabe der Jain Atmanand Sabha von Muni Jambuvijaya, da diese allein einen wirklich brauchbaren Text bietet.

direkten und indirekten Beweisführungen sind teilweise bis zur Unkenntlichkeit zusammengestrichen. Trotzdem zeigt schon ein flüchtiger Vergleich mit dem, was wir aus Dignāga und Jinendrabuddhi festgestellt haben, daß Siṃhasūri denselben Text vor Augen hatte, wie diese, und daß er ihn großenteils wörtlich wiedergibt.

Er beginnt mit demselben Satz, den Dignāga im 2. Kapitel des Pramāṇasamuccayaḥ als letzten anführt und bekämpft (V f. 42 b 3—4 = 124 b 3—4) und den Jinendrabuddhi zusammen mit dem folgenden Satz am Anfang seines Kommentars zur Polemik des 3. Kapitels wiederholt (T f. 193 a 2; vgl. oben S. 88). Es folgen Definitionen der direkten und indirekten Beweisführung mit kurzen Erläuterungen. Davon wird die zweite von Dignāga bei der Bekämpfung der indirekten Beweisführung angeführt (V f. 61 b 7 = 144 b 4) und von Jinendrabuddhi im Kommentar dazu samt der Erläuterung wiedergegeben (T f. 200 b 6 — 201 a 1; vgl. S. 90). Die Gliederung der sprachlichen Formulierung der direkten Beweisführung steht mit den gleichen Worten unter den Sätzen, die Dignāga seiner Bekämpfung der direkten Beweisführung vorausschickt (V f. 59 b 5 = 142 b 2), und die folgenden Definitionen der fünf Glieder stimmen genau mit jenen überein, die Dignāga voraussetzt und Jinendrabuddhi wörtlich anführt (vgl. S. 5). Auch die von Siṃhasūri wiedergegebenen fünf direkten Beweisführungen, welche das Vorhandensein der Urmaterie beweisen sollen, sind dieselben, auf die sich Dignāga bezieht, und mehrere Sätze daraus finden sich im genauen Wortlaut bei Jinendrabuddhi (z. B. T f. 65 a 7 — b 1; 121 b 4; 193 b 5—6; 194 a 2—4; 196 b 6—7; 197 a 2). Den Satz, der zu den fünf indirekten Beweisführungen überleitet, haben wir ebenfalls bei Jinendrabuddhi gefunden (T f. 204 a 3—4; vgl. S. 90 f.). Und auch die indirekten Beweisführungen selbst sind die gleichen, die Dignāga voraussetzt und aus denen Jinendrabuddhi einzelne Sätze zitiert (z. B. T f. 127 a 6; 202 b 7 — 203 a 2; 203 b 4—5; 203 b 7 — 204 a 1; 204 b 4).

Es kann also kein Zweifel darüber bestehen, daß Siṃhasūri denselben Text wiedergibt, gegen den Dignāga seine Polemik richtet. Der Inhalt und die Anordnung des Stoffes sind dieselben, wie wir sie aus Dignāga erschlossen haben. Und die Sätze, welche Dignāga

und Jinendrabuddhi wörtlich anführen, finden sich bei Siṃhasūri wieder. Wir sind also berechtigt, das Material, das er bietet, zur Ergänzung dessen zu verwenden, was wir aus Dignāga und Jinendrabuddhi gewonnen haben. Und damit erhalten wir die Möglichkeit, ein großes Stück des fraglichen Textes wiederherzustellen. Aber nicht nur das. Durch Siṃhasūri erfahren wir auch, um welchen Text es sich handelt. Am Schlusse des besprochenen Abschnittes, wo er die ausführliche Bekämpfung des Sāṃkhya beendet und wieder zu seinem eigentlichen Gegenstand zurückkehrt, sagt er nämlich (S. 324, 11): *Vārṣagaṇe tantre subhāṣitābhimatas tyājyo 'yam anupapannaparokṣārthavādaḥ.* Wir dürfen also in dem bekämpften Text das berühmteste Werk der klassischen Schule des Sāṃkhya, das Ṣaṣṭitantram Vṛṣagaṇa's erkennen.

Daß wir dazu berechtigt sind, dafür sprechen außerdem noch andere Gründe. Zunächst dürfen wir annehmen, daß Dignāga seiner Polemik im Pramāṇasamuccayaḥ, ebenso wie bei den übrigen Systemen, das damals maßgebende Werk der Schule zugrunde legte[6]). Wir können ferner Benützung dieses Werkes und Zitate daraus in den wertvollsten Quellen feststellen, die wir für das klassische Sāṃkhya-System besitzen, in der Yuktidīpikā und im Vyāsabhāṣyam[7]). Schließlich spricht auch der Inhalt des erschlossenen Werkes nachdrücklich für seine Gleichsetzung mit dem Ṣaṣṭitantraṃ. Dieses behandelte nämlich, wie schon sein Name sagt, die 60 Lehrbegriffe, d. h. die 10 Grundlehren *(mūlikārthāḥ* oder *cūlikārthāḥ)* und die 50 Begriffe *(pratyayāḥ)*[8]). In dem Abschnitt des fraglichen Werkes, den wir aus Dignāga und Siṃhasūri gewinnen, dient aber die breit vorgetragene Lehre von der Schlußfolgerung nur dazu, die fünf direkten und indirekten Beweise für das Vorhandensein der Ur-

[6]) Daß Dignāga bei den übrigen Systemen, Nyāya, Vaiśeṣika und Mīmāṃsā, die Sūtren zitiert und bekämpft, beim Sāṃkhya dagegen das Ṣaṣṭitantram, zeigt, daß schon damals die alten Sāṃkhya-Sūtren, wenn es solche gab, in den Hintergrund gedrängt waren, und daß dies nicht erst durch die Sāṃkhyakārikā geschah.

[7]) Vgl. dazu weiter unten die Verweise in den Anmerkungen zur Rekonstruktion des Textes, sowie die Anmerkungen in der Ausgabe des Nayacakram von Jambuvijaya.

[8]) Vgl. meine Geschichte der indischen Philosophie, 1. Bd., S. 319 ff.

materie einzuführen, also die erste von den 10 Grundlehren zu beweisen. Dann zählt Siṁhasūri mit dem Zusatz *ittham iyatparijñānaphalaṃ ca śāstram* die übrigen neun Grundlehren auf und bemerkt, daß sie auf die gleiche Art zu beweisen sind (S. 320,$_8$ —321,$_3$). Und auch Dignāga und Jinendrabuddhi weisen mehrfach auf die 10 Grundlehren hin. Das fragliche Werk behandelte also in dem durch Dignāga und Siṃhasūri bezeugten Abschnitt in breiter Ausführlichkeit einen Gegenstand, der zum charakteristischen Inhalt des Ṣaṣṭitantram gehörte. Und so ist es auch aus diesem Grunde gerechtfertigt, in ihm das Ṣaṣṭitantram selbst zu sehen.

Dieses Ergebnis ist aber von größter Bedeutung. Es ist das erste Mal, daß uns ein Hauptwerk der klassischen Schule des Sāṃkhya unmittelbar kenntlich wird, und damit können wir zum erstenmal über ein solches Werk aus eigener Anschauung urteilen und sind nicht auf Nachrichten aus zweiter Hand angewiesen. Tatsächlich läßt sich auch schon aus dem, was wir bisher gewonnen haben, obwohl es nur ein kurzer Abschnitt ist, manches erkennen.

Im ersten Band meiner Geschichte der indischen Philosophie (S. 320 ff.) habe ich geschildert, welche Rolle Vṛṣagaṇa in der Geschichte des Sāṃkhya spielte und welche Bedeutung die Aufstellung der 10 Grundlehren durch ihn hatte. Im Gegensatz zur früheren gleichmäßigen Behandlung der 25 Wesenheiten *(tattvāni)* an der Hand der Evolutionslehre waren damit unter Beschränkung auf das Wesentliche die entscheidenden Grundbegriffe herausgehoben und in den Mittelpunkt der Betrachtung gestellt. Nun sehen wir, wie das geschah. Von besonderer Wichtigkeit ist dabei die Verbindung mit der Erkenntnislehre. An der Sāṃkhyakārikā hat immer die Methodik Bewunderung erregt, mit der an die Spitze des Systems die Erkenntnislehre gestellt war, um daraus streng folgerichtig die wichtigsten Grundbegriffe abzuleiten. Nun zeigt sich, daß das bereits Leistung Vṛṣagaṇa's war. Und es paßt auch zu dem Bild des Mannes, der so vorbildlich den wesentlichen Gehalt des Systems herausarbeitete, daß er gleichzeitig die strenge Begründung dafür schuf. Auch wie diese Begründung erfolgte, erkennen wir nun viel besser, als es an der Hand der Kārikā möglich war. Sie war sehr breit gehalten und

erfolgte in starrer Regelmäßigkeit durch je fünf direkte und indirekte Begründungen.

Aber auch die Sāṃkhyakārikā und die Leistung ihres Verfassers Īśvarakṛṣṇa läßt sich schon jetzt bedeutend besser beurteilen. Daß der erste Teil der Kārikā, die Prinzipienlehre, auf Vṛṣagaṇa fußt, war klar, sobald dessen Bedeutung erkannt und seine Tätigkeit ins rechte Licht gerückt war. Das bestätigt sich also. Daneben zeigen sich aber stärkere Verschiedenheiten, als man bisher auf Grund der Kārikā allein vermuten konnte.

Īśvarakṛṣṇa erklärt nämlich am Ende seines Werkes, daß dieses, mit Ausnahme der Erzählungen und der Polemik, dieselben Gegenstände behandle wie das Ṣaṣṭitantram. Es lag also nahe, in der Kārikā nur einen Auszug aus diesem Werk zu sehen, besonders da Neuerungen, wie sie Vindhyavāsī durchführte, in ihr vermieden sind. Daß mit Verschiedenheiten zu rechnen ist, daran war zwar nicht zu zweifeln. Besonders ein Punkt sprach eindeutig dafür. Neben den 10 Grundlehren behandelte Vṛṣagaṇa nämlich in seinem Ṣaṣṭitantram vor allem die 50 Begriffe *(pratyayāḥ)*. Diese werden nun auch in der Kārikā besprochen, sind aber ganz in den Hintergrund gedrängt. Der Abschnitt, der sie behandelt, sieht fast wie ein Einschub aus. Im übrigen sind sie durch die acht Zustände *(bhāvāḥ)* ersetzt. Und das ist eine einschneidende Änderung. Darüber hinaus war jedoch bisher keine Möglichkeit gegeben, Änderungen nachzuweisen. Und so schien es eher ratsam, Übereinstimmung mit dem Ṣaṣṭitantram vorauszusetzen. Das erweist sich nunmehr als unrichtig. Was zunächst die Erkenntnislehre betrifft, so ist sie bei Īśvarakṛṣṇa so knapp gebracht, daß wesentliche Züge der Lehre Vṛṣagaṇa's unkenntlich geworden oder ganz verschwunden sind. Und auch Änderungen fehlen nicht, wie wir noch sehen werden. Aber auch die Prinzipienlehre weist starke Änderungen auf. Es erfolgt keine systematische Behandlung der 10 Grundlehren. Im Mittelpunkt der Darstellung stehen vielmehr Seele und Urmaterie allein, wobei vor allem ihre Eigenschaften behandelt werden. Und zwar werden bei der Urmaterie die Eigenschaften, welche Entfaltetes *(vyaktam)* und Unentfaltetes *(avyaktam)* miteinander gemeinsam haben, denen

gegenübergestellt, welche jedem von beiden eigentümlich sind. Die systematische Beweisführung Vṛṣagaṇa's ist auf einzelne Fälle beschränkt und auch hier nur kurz angedeutet. Außerdem werden nur die direkten Beweisführungen gebracht; die indirekten sind weggefallen.

Alles das ist jedoch nur einiges Wenige, wie es sich auf den ersten Blick ergibt. Darüber hinaus vermag das bei Dignāga und Siṃhasūri erhaltene Material unsere Kenntnis des klassischen Sāṃkhya-Systems noch ganz beträchtlich zu erweitern, vor allem, was die Erkenntnislehre angeht. Diese läßt sich nämlich aus unseren Quellen fast vollständig wiederherstellen, und damit tritt an die Stelle der knappen Andeutungen, auf welche sich Īśvarakṛṣṇa beschränkt, eine breite Darstellung, und zwar die maßgebende Darstellung der klassischen Schule. Auf diese Weise ist uns aber die Möglichkeit gegeben, Leistung und Bedeutung des klassischen Sāṃkhya auf diesem Gebiet in ihrem ganzen Umfang zu beurteilen. Und daher soll unser nächstes Ziel die Wiederherstellung dieser Erkenntnislehre sein.

Um dieses Ziel zu erreichen, müssen wir zunächst das bisher gewonnene Material soweit als möglich ergänzen, und zwar müssen wir vor allem sammeln, was sich aus den bisher noch nicht besprochenen Stücken der Polemik Dignāga's und Jinendrabuddhi's gewinnen läßt. Ich beginne zu diesem Zwecke mit der Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung, welche von Dignāga im 1. Kapitel des Pramāṇasamuccayaḥ behandelt wird. Auch hier stellt Dignāga eine kurze Wiedergabe der gegnerischen Lehre an die Spitze des Abschnittes, um dann seine Einwände dagegen vorzubringen (V f. 22 a 5—6 = 105 b 1—2). Die gegnerischen Sätze erscheinen dabei leicht umgeformt. Den genauen Wortlaut hat Jinendrabuddhi erhalten[9]), und zwar erscheinen sie bei ihm in folgender Gestalt (T f. 61 b 2—4): *ci rjes su dpag pa gcig pu kho na tshad ma 'am źe na / ma yin źes brjod par bya ste / rna ba la sogs pa'i 'jug pa yaṅ ṅo // mṅon sum tshad ma źes pa lhag ma'o // rna ba daṅ pags pa daṅ mig daṅ lce*

[9]) Daß Jinendrabuddhi den genauen Wortlaut wiedergibt, zeigen seine anschließenden Erörterungen, in denen er eben diesen genauen Wortlaut voraussetzt (vgl. z. B. T f. 69 a 1—2).

dań sna rnams kyi yid kyis byin gyis brlabs pa'i 'jug pa sgra dań reg bya dań gzugs dań ro dań dri rnams la rim pa ji lta bar 'dzin pa la 'jug bźin pa ni mńon sum gyi tshad ma'o. Wieder hat Siṃhasūri das Sanskritoriginal erhalten, mit nur geringen Änderungen. Es lautet (S. 107, 24 f.): *śrotrādivṛttiḥ pratyakṣam. śrotratvakcakṣurjihvāghrāṇānāṃ manasādhiṣṭhitā vṛttiḥ śabdasparśarasarūpagandheṣu yathākramaṃ grahaṇe vartamānā pramāṇaṃ pratyakṣam.*

Auch hier haben wir es mit einem Stück aus dem Ṣaṣṭitantram zu tun. Die Definition der sinnlichen Wahrnehmung *śrotrādivṛttiḥ pratyakṣam* wird nämlich oft zitiert und dabei in mehreren Fällen ausdrücklich der Schule Vṛṣagaṇa's zugeschrieben[10]). Eine weitere Bestätigung bringt ein Rückverweis Jinendrabuddhi's im Kommentar zum 3. Kapitel des Pramāṇasamuccayaḥ, in dem Dignāga, wie wir gesehen haben, unzweifelhaft das Ṣaṣṭitantram bekämpft (T f. 198 a 2—3). Außerdem gibt Jinendrabuddhi in diesem Rückverweis als Quelle des Zitats das *bstan-bcos (śāstram)* an, womit er in der Polemik gegen das Sāṃkhya regelmäßig das Ṣaṣṭitantram meint.

Aus den angeführten Sätzen ergibt sich für Vṛṣagaṇa und seine Darstellung im Ṣaṣṭitantram zunächst rein äußerlich folgendes. Er hat die Definition der sinnlichen Wahrnehmung mit der Frage eingeleitet, ob die Schlußfolgerung das einzige Mittel richtiger Erkenntnis *(pramāṇam)* sei. Die Antwort lautete: Nein, auch die Tätigkeit des Gehörs usw. Er hat also bei der Besprechung der Mittel richtiger Erkenntnis die Schlußfolgerung an die Spitze gestellt. Das ist ungewöhnlich, denn in der Regel wird die sinnliche Wahrnehmung für das vorzüglichste Erkenntnismittel angesehen. Es entspricht aber der überragenden Stellung, welche das klassische Sāṃkhya der Schlußfolgerung zuweist, da es ja sein ganzes System auf Schlußfolgerungen gründete. Und es hat wenigstens im Vaiśeṣika eine Entsprechung (Vaiśeṣikasūtram III, 1, 18).

Ferner ist zu beachten: Die ausführliche Besprechung der verschiedenen Arten der Schlußfolgerung, welche wir aus dem 2. und 3. Kapitel des Pramāṇasamuccayaḥ gewonnen haben, ging, soviel

[10]) Vgl. Yuktidīpikā S. 39, 18 f.; Vācaspatimiśra's Tātparyaṭīkā (Kashi Sanskrit Series 24) S. 155, 20.

sich aus Dignāga und Siṃhasūri entnehmen läßt, unmittelbar in den Nachweis der 10 Grundlehren über, weil die dafür bestimmten Beweisführungen unmittelbar im Anschluß daran zur Sprache kommen. Dann konnte aber die Definition der Wahrnehmung nicht hier eingefügt sein und wir müssen annehmen, daß Vṛṣagaṇa zuerst die Mittel richtiger Erkenntnis im allgemeinen behandelte, wobei er die sinnliche Wahrnehmung an zweiter Stelle besprach. Dann griff er auf die Schlußfolgerung zurück, unterschied die verschiedenen Formen derselben und zeigte, welche davon zur Erschließung übersinnlicher Dinge geeignet ist. Schließlich ging er dazu über, auf dieser Grundlage die 10 Grundlehren zu beweisen. Für die Richtigkeit dieser Annahme spricht die gleiche Reihenfolge der Darstellung in der Sāṃkhyakārikā. Auch Īśvarakṛṣṇa bringt in den Versen 4—5 eine kurze Besprechung der Erkenntnismittel im allgemeinen. Dann greift er in Vers 6 auf die Schlußfolgerung zurück und gibt an, welche Form derselben zur Erkenntnis übersinnlicher Dinge dient, um anschließend daran zur Prinzipienlehre überzugehen.

Schließlich ist noch folgendes von Wichtigkeit. Dignāga's Polemik gegen die Sāṃkhya-Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung richtet sich ausschließlich gegen die in den angeführten Sätzen enthaltenen Lehren. Vor allem führt er aus, daß die Elementenlehre das Sāṃkhya keine Entsprechung zwischen den Sinnesorganen und den Eigenschaften der Elemente zuläßt (V f. 22 a 5 — 25 a 3 = 105 b 1 — 108 a 4). Dann folgt eine ausführliche Auseinandersetzung, welche an die Worte *grahaṇe vartamānā* anknüpft (V f. 25 a 3 — 26 a 4 = 108 a 4 — 109 a 2). Nichts deutet darauf hin, daß er weitere Aussagen Vṛṣagaṇa's über die sinnliche Wahrnehmung kannte[11]). Und ebensowenig findet sich dergleichen bei Jinendrabuddhi. Das spricht dafür, daß die angeführten Sätze alles sind, was im Ṣaṣṭitantram über die sinnliche Wahrnehmung gesagt war. Und das ist keineswegs unwahrscheinlich angesichts der geringen Bedeutung, welche die sinnliche Wahrnehmung für das System hatte. Auch konnte

[11]) Daß er zwischen der Polemik gegen Vṛṣagaṇa unter ausdrücklicher Namennennung auf die Ansichten eines jüngeren Sāṃkhya-Lehrers, Mādhava, eingeht, ändert daran natürlich nichts.

Vṛṣagaṇa, wenn nur wenige Sätze dazwischen standen, um so leichter, so wie wir es angenommen haben, auf die bereits behandelte Schlußfolgerung zurückgreifen und nunmehr ihre Einteilung besprechen.

Wir kommen also, um es nochmals kurz zusammenzufassen, zunächst zu folgendem Ergebnis: Vṛṣagaṇa begann die Darstellung der Erkenntnislehre im Ṣaṣṭitantram mit einer kurzen Besprechung der verschiedenen Mittel richtiger Erkenntnis. Dabei gab er der Schlußfolgerung die erste, der Wahrnehmung die zweite Stelle. Diese besprach er in den wenigen kurzen Sätzen, welche bei Dignāga, Jinendrabuddhi und Siṃhasūri erhalten sind. Dann griff er auf die Schlußfolgerung zurück, unterschied ihre verschiedenen Formen und gab an, welche davon zur Erkenntnis übersinnlicher Dinge geeignet ist. Damit war die Darstellung der Erkenntnislehre abgeschlossen und er ging zu den 10 Grundlehren über, um sie den dargelegten Anschauungen entsprechend zu beweisen.

Soweit ist alles einfach und klar. Nun beginnen aber schwierigere Probleme. Auf die angeführten Sätze des Ṣaṣṭitantram, welche Vṛṣagaṇa's Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung enthalten, folgen bei Jinendrabuddhi ausführliche Erläuterungen. Dann erst fährt er fort, den Text des Pramāṇasamuccayaḥ und die nun einsetzende Polemik Dignāga's zu erklären. Ähnlich steht es in anderen Fällen, in denen er Sätze des Ṣaṣṭitantram anführt. Die erwähnten Erläuterungen sind nun aber inhaltlich von größtem Interesse. Und somit stehen wir vor der wichtigen Frage, woher sie stammen, ob sie von Jinendrabuddhi herrühren, oder ob sie aus einem Sāṃkhya-Werk, vielleicht sogar aus dem Ṣaṣṭitantram selbst genommen sind.

Leider gibt Jinendrabuddhi selber auf diese Frage keine klare Antwort. Nach dem Brauche seiner Zeit nennt er nur selten seine Quellen, und wenn er welche nennt, sind seine Angaben meist so unbestimmt, daß sie nur wenig weiterhelfen. So ist es auch in den Abschnitten, welche sich mit dem Sāṃkhya beschäftigen. Auch hier macht er nur vereinzelt Angaben über die Herkunft der angeführten Sätze und diese Angaben sind so allgemeiner Art, daß sie keine genaue Bestimmung der benützten Quellen ermöglichen. Verhält-

nismäßig oft spricht er von einem *bstan-bcos (śāstram)*[12]). Das bezieht sich allem Anschein nach auf das Ṣaṣṭitantram selbst. Wenigstens ist bei einigen dieser Stellen die Herkunft der angeführten Sätze aus dem Ṣaṣṭitantram sicher[13]), bei den übrigen spricht zum mindesten nichts dagegen. Daneben nennt er einige Male ein *bśad-'grel (bhāṣyam)* (T f. 117 b 6; 119 b 6; 133 b 1). Darin könnte man versucht sein, einen Kommentar zum Ṣaṣṭitantram zu sehen. Aber das täuscht. In einem Fall stammt nämlich der angeführte Satz so gut wie sicher aus dem Ṣaṣṭitantram selbst (T f. 133 b 1 = V f. 61 b 7 f. = V f. 114 b 4 f.; vgl. S. 90) und auch in den beiden anderen Fällen dürfte das der Fall sein, und zwar aus folgendem Grund. Schon aus dem zuerst von uns gewonnenen Stück des Ṣaṣṭitantram war zu ersehen, daß Vṛṣagaṇa öfter eine entscheidende Formulierung zunächst in wenigen knappen Worten gab und sie dann in einem weiteren Satz genauer erklärte, eine zu seiner Zeit sehr gebräuchliche Darstellungsform. In dem bei Siṃhasūri erhaltenen Abschnitt (oben S. 7 f.) ist das sowohl bei der Beschreibung der direkten wie auch der indirekten Beweisführung der Fall. Davon lautet die Beschreibung der indirekten Beweisführung: *pariśeṣād āvītasiddhiḥ. yadā nedam ato 'nyathā saṃbhavati, asti cedam, tasmāt pariśeṣato hetur evāyam ity avadhārya kāryasiddhāv apadiśyate, tadāvītākhyo bhavati.* Dieselben Sätze sind nun auch bei Jinendrabuddhi erhalten (T f. 200 b 6 — 201 a 1; vgl. oben S. 90), doch trennt sie dieser und unterscheidet die Worte *pariśeṣād āvītasiddhiḥ* als Definition *(mtshan-ñid)* von der folgenden Erläuterung *(bśad-pa)*. In beiden Fällen, in denen Jinendrabuddhi noch von *bśad-'grel* spricht, handelt es sich aber ebenfalls um solche Erläuterungen, und zwar zur Definition der Schlußfolgerung, die ihnen ausdrücklich als *mdo* (*sūtram;* T f. 117 b 6; 118 a 7) gegenübergestellt wird. Es dürften also auch hier Erläuterungen vorliegen, die dem Text das Ṣaṣṭitantram selbst angehörten. Damit sind aber die Angaben Jinendrabuddhi's, welche einen Anhaltspunkt für die Bestimmung seiner Sāṃkhya-Quellen

---

[12]) T f. 69 a 2; 70 a 6; 72 a 2; 72 a 6; 73 b 1; 120 a 7; 120 b 1; 124 a 3; 196 a 2; 196 b 7; 198 a 3; 202 b 7.

[13]) T f. 124 a 3; 196 b 7; 198 a 3; 202 b 7.

liefern könnten, bereits erschöpft. Sie ergeben fast nichts. Andere Werke als das Ṣaṣṭitantram lassen sich durch sie als Quellen Jinendrabuddhi's nicht erkennen. Und vor allem für die Beantwortung der Frage, woher die fraglichen erklärenden Abschnitte stammen, sind sie wertlos. Wenn wir also in dieser Hinsicht zu einem Ergebnis kommen wollen, müssen wir uns an diese Abschnitte selbst halten und müssen sehen, was sich aus ihrem Inhalt erschließen läßt. Zu diesem Zwecke gebe ich daher zunächst die Erklärungen zur Definition der sinnlichen Wahrnehmung wieder, und zwar in ihrem vollen Umfang, sowohl als Probe für die Art dieser Erklärungen überhaupt, als auch wegen der besonderen Wichtigkeit gerade dieses Abschnittes. Sie lauten (T f. 61 b 4 — 62 b 3):

yid kyis źes pa yid kyi 'jug pa ste / raṅ bźin daṅ rnam 'gyur dag tha dad med par ñe bar btags pa las de skad du bśad do /

/ byin gyis brlabs pa źes pa de daṅ lhan cig yul gcig la źugs pa źes pa'i don to // 'dir byin gyis brlabs pa'i don ni lhan cig pa'i don te / dper na rgyal po'i mis byin gyis brlabs śiṅ źugs pa ni de daṅ lhan cig go źes rtogs par bya ba bźin no /

/ gźan rnams na re yid kyis byin gyis brlabs pa źes pa yid kyis yaṅ dag par rig pa ste / ji skad du bśad pa / phyi rol gyi don rnams la dbaṅ po źen par byed na / dbaṅ po źen pa de la yid rjes su źen par byed do źes so // gźuṅ 'di ni dbaṅ po'i 'jug pa kho na phyi rol gyi yul gyi rnam pa can ni yid kyi 'jug pas yaṅ dag par rig par bya ba ste / dbaṅ po'i 'jug pa daṅ lhan cig pas phyi rol gyi don ni ma yin no źes rtogs par bya'o // de'i phyir gaṅ rna ba la sogs pa rnams kyi 'jug pa yid kyi 'jug pas gzuṅ bar bya ba de ni des byin gyis brlabs pa źes brjod de /

dbaṅ po rnams kyi 'jug pa ni / raṅ gi yul ñe bar gyur pa na / de'i rnam par yoṅs su 'gyur bar śes par bya'o // de slar yaṅ rnam pa gñis te / rkyen daṅ bcas pa daṅ rkyen med pa'o // rkyen ni skyes bu las byuṅ ba'i rtogs par brjod par bya ste / sems pa can ñid kyi ṅo bo yul ñams su myoṅ ba'i raṅ bźin no // 'di yaṅ bdag gi ṅo bo yin gyi gźan 'ga' źig gi ma yin te / sems pa med pa ñid kyi phir ro // skyes bu las byuṅ ba'i rkyen de daṅ lhan cig 'dus pa gaṅ yin pa de daṅ ṅo bo gcig pa lta bur ston pa de ni rkyen daṅ bcas pa

ste / dper na bsregs pa'i gnas skabs na lcags kyi goṅ bu me daṅ 'dres pa las de'i raṅ bźin ma yin yaṅ me'i raṅ bźin ñid lta bur 'byuṅ ba de bźin du 'jug pa ni ñams su myoṅ ba'i ṅo bo ma yin yaṅ sems pa can daṅ 'dres pa las sems pa can gyi ṅo bo lta bur 'byuṅ ṅo // gaṅ yaṅ 'jug pa sgron ma'i 'od lta bu yul gsal bar byed pa 'ba' źig yin[14]) *gyi sems pa can daṅ 'dres pa las de'i ṅo bo lta bur byuṅ ba ni ma yin pa de rkyen med pa źes brjod do // de la rkyen med pa'i 'jug pa bzlog pa'i ched du 'dzin pa la 'jug bźin pa źes smras so /*

/ sgra daṅ reg bya daṅ gzugs daṅ ro daṅ dri rnams la rim pa ji lta bar źes pa 'dis raṅ gi yul la ṅes par 'jug par brjod pa las yul ṅes pa ñid do /

/ 'o na rna ba la sogs pa'i 'jug pa kho na sgra la sogs po rnams kyi 'dzin par byed pa yin na / de la gaṅ 'dzin pa la 'jug par byed pa 'jug pa gźan ci źig yin źe na /

kha cig smra ba'i dbaṅ po'i yul bar ma chod pas 'jug pa kā śā yis mṅon par bcom pa lta bu'am / gyen du gtoṅ ba'i chu lta bu yul raṅ ñid la mi gnas pa'i 'jug pa brjod par bya źiṅ / gnas pa ni yul gyi rnam pa yoṅs su gyur pas yoṅs su rdzogs pa'i 'dzin pa'o źes pa ste / gaṅ la bar chod pa med pa sna la sogs pa de la yaṅ dbaṅ po'i yul daṅ 'brel pa las bar ma chad par rnam par 'gyur ba skye bźin pa yul gyi rnam pa ñid kyis yoṅs su ma rdzogs pa'i 'jug par śes par bya'o // des yoṅs su rdzogs pa ni naṅ gi 'dzin pa'o źes so /[15])

/ gźan rnams smra ba ni 'jug pa rnams rtog pa med pa ñid du ñe bar bstan pa'i don du / sgra la sogs pa rnams kyi 'dzin pa la 'jug bźin pa źes 'di tha dad par bśad de / 'di skad bśad par 'gyur te / raṅ gi ṅo bo 'dzin pa tsam la 'jug bźin pa ni mṅon sum tshad ma ste / rnam pa gźan du ni ma yin no źes pa'o // gal te yaṅ rnam par rtog pa la 'di srid pa yod pa ma yin mod / de lta na yaṅ rgyal dpog pa la sogs pa rnams kyis rnam par rtog pa can mṅon sum du brtags pa de la ltos pas khyad par 'di'o // 'jug pa thams cad ni 'dzin pa tsam la 'jug ste / rnam par rtog pa can ma yin no źes pa'o // 'dzin pa la 'jug bźin pa źes pa de'i raṅ bźin no źes pa'i don to /

---

[14]) Von mir verbessert; der Blockdruck liest *ma yin*.

[15]) In diesem Absatz bleibt verschiedenes unklar.

/ gźan rnams ni / rkyen med pa'i 'jug pa kho na tshad ma daṅ rkyen daṅ bcas pa ni 'bras bur 'dod do // 'dzin pa la 'jug bźin pa źes pa yaṅ 'di ltar brjod par bya ste / 'dzin pa la ste / 'bras bu bya ba la ste / 'dzin pa'i rgyu mtshan 'jug pa źes pa'i don to.

Diese Erklärungen erläutern Vṛṣagaṇa's Definition der sinnlichen Wahrnehmung, und zwar behandeln sie der Reihe nach die Ausdrücke: *manasādhiṣṭhitā vṛttiḥ śabdasparśarūparasagandheṣu yathākramaṃ grahaṇe vartamānā.* Von besonderem Interesse ist dabei der erste Abschnitt, der sich mit den Worten *manasādhiṣṭhitā*, „vom Denken geleitet", beschäftigt. Nach einer kurzen Bemerkung, daß „Denken" *(manaḥ)* hier „Tätigkeit des Denkens" *(manovṛttiḥ)* bedeutet, werden zwei Ansichten vorgetragen. Nach der ersten bedeutet „geleitet" *(byin gyis brlabs pa)* soviel wie „begleitet" *(lhan cig pa)*, d. h. die Tätigkeit des Denkens richtet sich zugleich mit der Tätigkeit der Sinnesorgane auf ein und dasselbe äußere Objekt. Ganz anders die zweite Ansicht. Nach ihr richtet sich nur die Tätigkeit des betreffenden Sinnesorgans auf das äußere Objekt, und zwar, indem es dessen Form annimmt. Die Tätigkeit des Denkens dagegen richtet sich auf die Tätigkeit des Sinnesorgans und macht diese bewußt *(rig par byed pa)*. Als Beleg für diese Ansicht wird ein Satz angeführt, dem wir später noch begegnen werden und der dort dem *bstan-bcos (śāstram)*, also dem Ṣaṣṭitantram zugeschrieben wird.

Auch ohne daß wir auf die Bedeutung der hier ausgesprochenen Gedanken näher eingehen, können wir sagen, daß sie nicht aus dem Ṣaṣṭitantram selbst genommen sein können. Denn sie gehen weit über den Grundtext hinaus und tragen etwas in ihn hinein, was in seinen Worten nicht liegt. Außerdem haben wir es dabei mit zwei Erklärungen verschiedener Herkunft zu tun. Denn es handelt sich bei ihnen nicht einfach um verschiedene Deutungsmöglichkeiten, wie sie gelegentlich ein und derselbe Kommentator vorträgt, sondern um voll durchgeführte Anschauungen, die einander schroff entgegenstehen und sich gegenseitig ausschließen. Ferner wird die zweite Erklärung in der Form einer Polemik gegen die erste vorgetragen. Sie scheint also eine jüngere Entwicklungsstufe der Sāṃkhya-Psychologie zu vertreten. Schließlich beruft sie sich in ihrer Polemik auf

das Ṣaṣṭitantram selbst, betrachtet also dieses als anerkannt maßgebenden Grundtext der Schule.

Damit ist eigentlich die anfangs gestellte Frage nach der Herkunft dieser Erläuterungen bereits beantwortet, und zwar kommen wir zu dem Ergebnis, daß sie Jinendrabuddhi nicht aus dem Ṣaṣṭitantram selbst geschöpft hat. Sie sind aber inhaltlich so interessant und es eröffnen sich von ihnen aus Ausblicke nach den verschiedensten Richtungen, daß wir wenigstens etwas näher auf sie eingehen wollen.

Zunächst können wir nach dem, was wir eben festgestellt haben, sagen, daß Jinendrabuddhi bei seinen Erläuterungen Erklärungen zum Ṣaṣṭitantram verwendete, und zwar handelt es sich offenkundig um Kommentare der Sāṃkhya-Schule selbst. Dabei benützte er wenigstens zwei solche Kommentare, einen älteren und einen jüngeren. Für beide stellte das Ṣaṣṭitantram als maßgebender Text der Schule eine anerkannte Autorität dar und beide haben seine Lehren in beachtenswerter Weise weitergebildet.

Daß dies richtig ist, läßt sich noch durch weitere Zeugnisse bestätigen. Denn die gleichen beiden Ansichten, welche in den angeführten Erklärungen ausgesprochen sind, kehren später nochmal wieder und werden dort ausführlicher und genauer vorgetragen. Wie wir nämlich bereits erwähnt haben[16]), beschäftigt sich Dignāga's Polemik gegen die Sāṃkhya-Lehre von der Wahrnehmung vor allem mit der Schwierigkeit, die sich daraus ergibt, daß jedes Sinnesorgan sein besonderes Objekt haben soll, während doch alle diese Objekte nur aus der einen Urmaterie und ihren drei Eigenschaften *(guṇāḥ)* bestehen. Dann wendet er sich zu den Worten *śabdādiṣu grahaṇe vartamānā* (V f. 25 a 3 — 26 a 4 = 108 a 4 — 109 a 2). In diesen findet er, der zweiten von den zwei eben angeführten Erklärungen entsprechend, die Tätigkeit des Denkens ausgedrückt, welche die Tätigkeit der Sinnesorgane bewußt macht, und behauptet nun, daß dieselbe in die gegebene Definition nicht einbezogen und diese daher zu eng ist. Das führt er dann gegen verschiedene Rechtfertigungsversuche des Gegners weiter aus. Dieser ganze Abschnitt wird von Jinendrabuddhi eingehend erklärt. Aber während Dignāga die

[16]) Vgl. oben S. 99.

verschiedenen gegnerischen Ansichten nur kurz andeutet und nicht klar auseinanderhält, gibt sie Jinendrabuddhi genau wieder. Und dabei zeigt es sich, daß es sich hier um die gleichen beiden Ansichten handelt, von denen vorhin die Rede war.

Hier ist nun nicht der Platz dafür und es würde zu weit führen, den ganzen schwierigen Abschnitt wiederzugeben, und nicht nur die Gedankengänge Dignāga's zu erläutern, sondern auch die Erklärungen Jinendrabuddhi's, der vielfach über Dignāga hinausgeht und aus seinen Worten mehr herausliest, als sie enthalten. Ich will mich daher darauf beschränken, aus Jinendrabuddhi, welcher das wichtigste Material bringt, das Wesentliche herauszugreifen und übersichtlich zusammenzustellen.

Jinendrabuddhi geht bei seinen Erläuterungen von einem Satz des Ṣaṣṭitantram aus, der folgendermaßen lautet (T f. 68 b 5—6; vgl. f. 61 b 5—6; f. 69 a 3; f. 70 a 3—4; f. 70 a 7; V f. 26 a 1—2 = 108 b 7 — 109 a 1): *phyi rol gyi don rnams la dbaṅ pos źen par byed la / dbaṅ pos rtogs par byas ba de la ni yid kyis rjes su źen par byed ciṅ / ji ltar yaṅ dbaṅ pos rtogs par byas pa la yid kyis rjes su źen par byed pa de bźin du / yid kyis źen pa dbaṅ pos yaṅ dag par rig par byed do.* Im zweiten Teil dieses Satzes findet er die Ansicht ausgesprochen, daß die Tätigkeit der Sinne und die Tätigkeit des Denkens sich gegenseitig wahrnehmen, und da diese Wahrnehmung nicht unter Vṛṣagaṇa's Definition der sinnlichen Wahrnehmung fällt, behauptet er, ebenso wie Dignāga, daß dieselbe zu eng ist.

Dieser Auffassung wird von seiten des Sāṃkhya zunächst folgende Lehre entgegengestellt[17]): Die Tätigkeit der Sinne und die Tätigkeit des Denkens nehmen sich nicht gegenseitig wahr, sondern richten sich beide auf das jeweilige äußere Objekt. Das läßt sich mit der Lehre des Ṣaṣṭitantram vereinbaren, da in dem angeführten Satz „wahrnehmen" *(rig-pa)* soviel wie „erreichen" *(thob-pa)* bedeutet. Der zweite Teil des angeführten Satzes besagt daher, daß ebenso, wie der betreffende äußere Gegenstand anschließend an die Erkenntnis durch die Sinne vom Denken bestimmt wird, dieser selbe durch das Denken bestimmte Gegenstand durch die Sinne erreicht wird.

[17]) Vgl. besonders T f. 69 a 1 ff.

Es ist damit also nur das Zusammenwirken von Sinnen und Denken zum Ausdruck gebracht. Und weil die dabei vorausgesetzte Tätigkeit des Denkens in Vṛṣagaṇa's Definition der sinnlichen Wahrnehmung durch das Wort „auch" *(yaṅ)* angedeutet ist, ist diese nicht zu eng.

Dieser Ansicht wird von anderen Vertretern des Sāṃkhya folgendes entgegengehalten[18]): Es wäre zwecklos, wenn zwei Organe ihre Tätigkeit auf denselben Gegenstand richten. Dazu kommt im vorliegenden Falle, daß das Denken, wenn es sich unmittelbar auf die äußeren Gegenstände richten würde, allein imstande wäre, alle Zwecke der Seele zu erfüllen. Die Sinnesorgane wären infolgedessen überflüssig. Auch gäbe es keine Blindheit, Taubheit usw. Schließlich wären Sinne und Denken nicht, wie es die herkömmliche Sāṃkhya-Lehre verlangt, Tore *(dvārāṇi)* und Torwächter *(dvāri)*[19]), sondern das Denken wäre ebenfalls Tor.

Um diesen Einwänden zu begegnen, fügten die Vertreter der ersten Ansicht zu ihrer Lehre folgendes hinzu[20]): Wenn sich das Denken auch unmittelbar auf die äußeren Gegenstände richtet, so ist es dabei doch von den Sinnesorganen nicht unabhängig, sondern wird von ihnen unterstützt. Wie nämlich eine Lampe dem Auge das Sehen ermöglicht, so ermöglichen die Sinne dem Denken das Erkennen. Daher sind die Sinne nicht überflüssig.

Immerhin bleibt auch in diesem Falle die Schwierigkeit bestehen, daß unter diesen Voraussetzungen die Tätigkeit der Sinne nicht verständig *(apratyayaḥ)*, d. h. ungeistig *(acetanaḥ)* ist, und daß sie daher nicht als Mittel richtiger Erkenntnis gelten kann, wie es doch die Definition Vṛṣagaṇa's verlangt. Infolgedessen stellten die Gegner dieser ersten Ansicht ihrerseits eine andere Lehre auf, die folgendermaßen lautet[21]): Nur die Tätigkeit der Sinne richtet sich unmittelbar auf die äußeren Objekte, und zwar besteht ihre Tätigkeit darin, daß sie die Form der Objekte annehmen. Dann erfolgt im Anschluß

---

[18]) Vgl. T f. 69 b 1 ff. und 72 b 1 ff.

[19]) Vgl. Sāṃkhyakārikā v. 35.

[20]) Vgl. T f. 72 b 5—7.

[21]) Vgl. vor allem T f. 70 b 3—5.

daran die nachträgliche Bestimmung dieser Objekte durch das Denken. Auf diese Weise wird im Denken die Bestimmung der Objekte durch die Sinne mit ihrer Bestimmung durch das Denken verschmolzen. Nun spiegelt sich im Denken aber die Geistigkeit der Seele. Infolgedessen übernimmt die Tätigkeit der Sinne vom Denken die Geistigkeit oder Verständigkeit und wird ihrerseits verständig *(sapratyayaḥ)*. Und dadurch wird sie in Übereinstimmung mit der Definition Vṛṣagaṇa's zum Erkenntnismittel sinnlicher Wahrnehmung. Mit dem anfangs angeführten Satz des Ṣaṣṭitantram läßt sich diese Lehre vereinbaren[22]). Denn seine zweite Hälfte ist nach den Vertretern dieser Lehre so zu deuten, daß das Denken das durch die Sinne Erkannte bestimmt, d. h. die Tätigkeit der Sinnesorgane wahrnimmt, während die Sinne das Denken wahrnehmen lassen, d. h. einen dieser Wahrnehmung günstigen Einfluß darauf ausüben. Der Vorwurf schließlich, daß Vṛṣagaṇa's Definition der sinnlichen Wahrnehmung zu eng ist, trifft bei dieser Lehre nicht zu, weil nach ihr die Wahrnehmung der Tätigkeit der Sinne durch das Denken Erinnerung *(dran-pa)* ist, somit nicht in den Bereich der Definition zu fallen braucht. Denn nach einem anderen Ausspruch Vṛṣagaṇa's kann die Erinnerung auch eine Art der wahrnehmenden Bestimmung *(mṅon sum gyi źen pa'i khyad par)* sein.

Fassen wir alles das zusammen, so können wir sagen: Jinendrabuddhi gibt in dem in Rede stehenden Abschnitt die Ansichten zweier Vertreter des Sāṃkhya wieder, welche denselben Text Vṛṣagaṇa's verschieden deuten. Davon bekämpft der Vertreter der zweiten Ansicht die erste. Auch ist seine Lehre wesentlich weiter entwickelt, also offenbar jünger. Charakteristisch für die erste Ansicht ist vor allem, daß nach ihr Sinne und Denken beide die äußeren Objekte wahrnehmen. Nach der zweiten Ansicht dagegen richten nur die Sinne ihre Tätigkeit auf die äußeren Objekte, indem sie ihre Form annehmen, während das Denken die Tätigkeit der Sinne wahrnimmt.

Alles das steht in vollkommener Übereinstimmung mit dem, was wir bei der Besprechung der zwei Erklärungen festgestellt haben,

[22]) Vgl. T f. 70 a 2—6.

welche Jinendrabuddhi zu den Worten *manasādhiṣṭhitā* in Vṛṣagaṇa's Definition der sinnlichen Wahrnehmung gibt. Wir sind also zu der Annahme berechtigt, daß er hier wie dort aus der gleichen Quelle schöpft. Ferner beruft sich bei der Erklärung der Definition der sinnlichen Wahrnehmung der Vertreter der zweiten Ansicht auf den gleichen Satz Vṛṣagaṇa's, der den Ausgangspunkt der zuletzt besprochenen Erörterung bildet, und setzt dabei die Deutung voraus, die hier als zweite Ansicht vorgetragen wird (vgl. S. 104). Damit ist die Beziehung zwischen beiden hergestellt. Umgekehrt bringt Jinendrabuddhi in dem zuletzt besprochenen Abschnitt bei der Wiedergabe der ersten Ansicht einen Rückverweis auf die erste Erklärung der Definition der sinnlichen Wahrnehmung (T f. 69 a 5 f.). Wir dürfen es daher als gesichert betrachten, daß an beiden Stellen jeweils die erste und die zweite Ansicht aus der gleichen Quelle stammt und auf denselben Sāṃkhya-Lehrer zurückgeht.

Es bestätigt sich also, daß Jinendrabuddhi bei seiner Erklärung der Polemik Dignāga's gegen das Sāṃkhya nicht nur Vṛṣagaṇa's Ṣaṣṭitantram, sondern auch Kommentare dazu herangezogen hat, und zwar zwei, einen älteren und einen jüngeren. Den Anlaß dazu gab, daß schon Dignāga die Erklärungen dieser Kommentare bei seiner Polemik berücksichtigt hatte[23]). Und da Jinendrabuddhi nicht nur an den besprochenen Stellen, sondern auch sonst bei der Erklärung von Sätzen des Ṣaṣṭitantram zwei verschiedene Auffassungen wiedergibt[24]), scheint er diese beiden Kommentare laufend benützt zu haben.

Aber nicht nur das läßt sich aus dem besprochenen Material erkennen. Von hier aus führen Fäden nach den verschiedensten Richtungen hin.

Zunächst lassen sich daraus über das Ṣaṣṭitantram selbst weitere Aufschlüsse gewinnen. Wir haben nämlich gesehen, daß Dignāga

---

[23]) Das zeigt sich z. B. darin, daß er im zweiten Abschnitt seiner Polemik ebenso die Auffassung berücksichtigt, nach der die Wahrnehmung der Tätigkeit der Sinne durch das Denken Erinnerung ist (V f. 25 a 6 ff. = 108 a 6 ff.), wie die Ansicht, daß sich das Denken auf die äußeren Objekte richtet (V f. 25 b 3 ff. = 108 b 2 ff.).

[24]) T f. 193 a 3—5; 201 a 2—4.

und Jinendrabuddhi im Laufe der zuletzt besprochenen Auseinandersetzung verschiedene Fragmente aus dem Ṣaṣṭitantram anführen. Ein solches bildete bei Jinendrabuddhi den Ausgangspunkt der ganzen Erörterung (vgl. S. 106). Ein zweites war der Satz, der lehrt, daß die Erinnerung auch eine Art der wahrnehmenden Bestimmung sein kann (vgl. S. 108). Und dazu kommen noch einige andere. Diese Fragmente beschäftigen sich mit psychologischen Problemen, fügen sich aber nicht in den Rahmen der Erkenntnislehre. Und damit ergibt sich die Frage nach ihrer Herkunft.

Zur Beantwortung derselben ist nun vor allem folgendes Fragment wichtig (T f. 73 b 1—2): *bstan bcos su rna ba la sogs pa rnams kyi raṅ gi yul la rnam par 'jug pa daṅ / da ltar ba'i dus la 'jug pa ñid du bsgrubs nas 'di skad bśad do // de bźin du yid ni don thams cad la dus gsum pa ñid du rab tu 'jug ste / phyi rol gyi don rnams la da ltar ba'i dus su gaṅ gi tshe dbaṅ po 'ga' źig daṅ ldan par yid gyur pa de'i tshe dbaṅ po daṅ ni rkyen daṅ ldan pa'i 'jug par 'gyur ro // 'ba' źig pa ni 'das pa daṅ m 'oṅs pa'i < dus dag la 'jug go >*[25]*) źes pa la sogs pa sṅar brjod la / phyis dri ba 'di byas pa'o.* Die Frage *(dri-ba)*, auf die hier Bezug genommen wird, hat Jinendrabuddhi bereits früher angeführt. Sie lautet (T f. 72 a 6): *ci phyi rol gyi don rnams la dbaṅ po daṅ yid dag gis lhan cig źen nam źe na / ma yin źes brjod par bya'o // ci'i phyir źe na / don gcig byed pa'i dbaṅ po dag rtog pa na nur pa ñid ma yin no źes pa'o.*

Das Śāstram *(bstan-bcos)*, d. h. das Ṣaṣṭitantram, hatte also gelehrt, daß die äußeren Sinne, das Gehör usw., sich auf das ihnen entsprechende besondere Objekt richten und daß sich ihre Tätigkeit nur auf die Gegenwart erstreckt. Anschließend daran hieß es: „In entsprechender Weise richtet sich das Denken auf alle Gegenstände und auf alle drei Zeiten. Wenn sich das Denken äußeren Gegenständen gegenüber und in der Gegenwart mit irgendeinem Sinnesorgan vereinigt, dann betätigt sich dieses Sinnesorgan verständig *(sapratyayaḥ)*. Allein dagegen richtet sich (das Denken) auf Vergangenheit und Zukunft.“ Dann wurde gefragt und geantwortet: „Bestimmen Sinne und Denken die äußeren Gegenstände

[25]) Vgl. T f. 70 b 6.

zugleich? Dazu ist zu sagen: Nein. Warum? Wenn man annimmt, daß zwei Sinne denselben Zweck erfüllen, dann sind sie unwirksam."

Im Ṣaṣṭitantram war somit das Verhältnis der äußeren Sinne und des inneren Sinnes zu ihren Objekten und zu den verschiedenen Zeiten besprochen und schließlich die Frage aufgeworfen worden, ob sie zugleich wirken oder nicht. Die gleichen Gegenstände werden nun aber auch in der Sāṃkhyakārikā knapp hintereinander behandelt, und zwar in den Versen 33—34 und 30. Ferner werden von Jinendrabuddhi im gleichen Abschnitt auch andere Fragmente zitiert, welche demselben Zusammenhang angehören, z. B. folgender Satz (T f. 72 b 3 f.): *yid la gcig tu 'gyur ba'i dbaṅ po'i źen pa rnams skyes bus sems par byed de / dbaṅ po'i źen pa rnams kyis yid kyi źen pa rnams ni ma yin no źes pa o // de'i phyir yid kho na sgo can daṅ sgo ni dbaṅ po rnams so.* Auch dieser Satz hat seine Entsprechung in der Kārikā, nämlich in Vers 35. Das führt zu der Erkenntnis, daß das Ṣaṣṭitantram nicht ausschließlich die 60 Lehrbegriffe behandelte, sondern, wie übrigens nach den Worten Īśvarakṛṣṇa's am Ende der Kārikā zu erwarten war, auch den übrigen in der Kārikā enthaltenen Stoff. Dabei scheint die Anordnung ähnlich gewesen zu sein wie in dieser. Allerdings zeigen schon die wenigen Fragmente, daß Īśvarakṛṣṇa auch hier nicht nur kürzte, sondern auch umstellte und änderte.

Wir können also aus dem besprochenen Abschnitt bei Jinendrabuddhi über die Erkenntnislehre hinaus weitere Aufschlüsse über Inhalt und Aufbau des Ṣaṣṭitantram gewinnen. Außerdem fällt aber auch auf die übrige Sāṃkhya-Literatur der klassischen Zeit neues Licht. Wir lernen eine Kommentatorenliteratur kennen, welche im Anschluß an das Ṣaṣṭitantram die in ihm angeschnittenen Probleme weiter verfolgte und die Lehren Vṛṣagaṇa's ergänzte und vertiefte, und wir können sogar die Ansichten bestimmter Lehrer unterscheiden.

Hier sind nun noch reiche Ergebnisse zu erwarten, denn das Material bei Jinendrabuddhi ist mit dem Vorgebrachten keineswegs ausgeschöpft. Außerdem läßt es sich noch durch die Heranziehung anderer Quellen ergänzen. Allerdings ergibt sich neben den neuen

Erkenntnissen auch eine Fülle neuer Fragen. Aber das ist schließlich nicht anders zu erwarten, wenn eine einst reiche Überlieferung zum erstenmal in dürftigen Resten kenntlich wird. Und dazu kommen auch noch Mängel des erhaltenen Materials.

Vor allem gibt Jinendrabuddhi die Erläuterungen der von ihm benützten Kommentare nicht wie die Stücke aus dem Ṣaṣṭitantram im Wortlaut wieder. Das zeigen deutlich gelegentliche wörtliche Zitate[26]). Dadurch wird aber die Grundlage der Forschung unsicher, denn wir wissen unter diesen Umständen nicht, wie weit wir im einzelnen auf seine Angaben bauen können.

Ferner ist seine Wiedergabe öfter lückenhaft. Das beweist z. B. folgender Fall. In der oben wiedergegebenen Erklärung von Vṛṣagaṇa's Definition der sinnlichen Wahrnehmung wird anschließend an die Erläuterung der Worte *manasādhiṣṭhitā* der Begriff der „Verständigkeit" *(pratyayaḥ)* behandelt (vgl. S. 102 f.). Die Verständigkeit, so heißt es, welche ihrem Wesen nach Geistigkeit und Wahrnehmung der Objekte ist, kommt ausschließlich der Seele zu. Im übrigen kann nur etwas, das mit dieser Verständigkeit der Seele verschmilzt, verständig erscheinen. Das gilt auch für die Tätigkeit der Sinnesorgane, die nur so die Objekte wahrzunehmen vermögen. Würden sie die Objekte bloß wie eine Lampe zeigen, so wäre sie nicht verständig. Und diese Auffassung sollen daher die Worte *grahaṇe vartamānā* in der Definition Vṛṣagaṇa's ausschließen. Hier ist also einseitig eine bestimmte Auffassung wiedergegeben, und wir können nach dem Bisherigen sagen, daß sie den Anschauungen des zweiten der von uns festgestellten Kommentare entspricht. Daß es aber auch andere Auffassungen gegeben hat, zeigt z. B. ein Blick in die Yuktidīpikā (S. 122, $_{3-28}$). Außerdem entspricht die hier abgelehnte Ansicht, daß die Sinne die Objekte wie eine Lampe zeigen, den Anschauungen des ersten Kommentars (vgl. S. 107), ohne daß dessen Meinung gesondert angeführt würde. Jinendrabuddhi's Bericht ist also im vorliegenden Fall einseitig und lückenhaft.

Schließlich müssen wir auch damit rechnen, daß er neben den erwähnten beiden Kommentaren noch andere Quellen verwendete.

[26]) Vgl. z. B. T f. 69 b 3 f.

So bringt er anschließend an den eben besprochenen Abschnitt, in dem er den Begriff der Verständigkeit behandelt, zur Erklärung der Worte *grahaṇe vartamānā* zwei verschiedene Ansichten vor, die vermutlich wieder aus den beiden von ihm benützten Kommentaren stammen. Dann fügt er aber noch eine dritte ganz andersartige Erklärung hinzu, die übrigens später noch einmal in ähnlicher Weise wiederkehrt[27]). Es läßt sich also kaum die Annahme umgehen, daß er mit mehr Quellen arbeitete, als mit den beiden von uns erschlossenen Kommentaren, Quellen, über deren Beschaffenheit sich vorläufig nichts Genaueres sagen läßt. Und dadurch wird die Forschung mit einem weiteren Unsicherheitsfaktor belastet.

Es zeigt sich also eine Fülle von Aufgaben und Problemen, die noch umfassende und eingehende Arbeit erfordern und die der Zukunft überlassen bleiben müssen. Nur eine Frage soll hier noch kurz angeschnitten werden. Es scheint nämlich, daß sich der Verfasser des zweiten der von Jinendrabuddhi benützten Kommentare zum Ṣaṣṭitantram bestimmen läßt.

Der wichtigste Unterschied zwischen den Anschauungen dieser beiden Kommentare, soweit wir sie oben besprochen haben, ist folgender (vgl. S. 104 und 106 ff.). Nach der Ansicht des ersten Kommentators richten sich die Tätigkeit der Sinne und des Denkens beide in gleicher Weise auf die äußeren Objekte und beide sind sinnliche Wahrnehmung. Nach der Ansicht des zweiten dagegen ist nur die Tätigkeit der Sinne auf die äußeren Objekte gerichtet und sie allein ist als sinnliche Wahrnehmung zu betrachten. Die Tätigkeit des Denkens dagegen schließt sich an die Tätigkeit der Sinne an und ist ihrem Wesen nach Erinnerung. Diese Ansicht trennt also die Tätigkeit des Denkens als etwas Andersartiges von der Tätigkeit der Sinne und scheidet sie aus der sinnlichen Wahrnehmung aus. Das gleiche geschieht mit anderen Worten in der zweiten von den beiden Erläuterungen zu den Worten *grahaṇe vartamānā,* die Jinendrabuddhi anführt und von denen wir die zweite wohl wieder auf den zweiten Kommentator zurückführen dürfen (vgl. S. 103). Hier heißt es nämlich, daß diese Worte den

[27]) T f. 73 a 2 f.

Zweck haben, die Vorstellung von der sinnlichen Wahrnehmung auszuschließen. Mit der Vorstellung kann natürlich nur die Tätigkeit des Denkens gemeint sein. Damit ist aber ein wertvoller Anhaltspunkt für die Bestimmung des Vertreters dieser Ansicht gegeben. Es ist nämlich mehrfach eine Definition der sinnlichen Wahrnehmung überliefert, welche Vindhyavāsī zugeschrieben wird und folgendermaßen lautet: *śrotrādivṛttir avikalpikā pratyakṣam*[28]. Vindhyavāsī hat also zur Definition der sinnlichen Wahrnehmung durch Vṛṣagaṇa das Wort *avikalpikā* gefügt, um die Vorstellung auszuschließen[29]. Er hat also genau dieselbe Ansicht vertreten wie der Verfasser des zweiten Kommentars, und wir dürfen daher in diesem mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit Vindhyavāsī sehen.

Im allgemeinen ist Vindhyavāsī als Verfasser der Kanakasaptatiḥ bekannt, einer kurzen Darstellung der Sāṃkhya-Lehre in 70 Versen[30]. Das schließt natürlich nicht aus, daß er auch andere Werke verfaßte, und manches spricht ausdrücklich dafür[31]. Verschiedene Fragmente Vindhyavāsī's sind in Prosa, können also nicht aus dem Verstext der Kanakasaptatiḥ stammen, und eines davon ist sogar eine Erklärung zu einem Fragment eines älteren Textes[32]. Vācaspatimiśra schreibt zwar dieses ältere Fragment in seiner Tattvavaiśāradī Pañcaśikha zu[33], aber diese Zuteilung ist auf jeden Fall

[28]) Vgl. Jayanta, Nyāyamañjarī (Vizianagram S. S.) S. 100, 13; Abhayadeva, Tattvabodhavidhāyinī S. 533, 2; Hemacandra, Pramāṇamīmāṃsā (Singhi Jaina Series No. 9) S. 24, 13; Guṇaratna, Tarkarahasyadīpikā S. 108, 3. Jayarāśi, Tattvopaplavasiṃhaḥ S. 61, 12.

[29]) Damit hat Vindhyavāsī die bekannte Definition Dignāga's zum Teil bereits vorweggenommen.

[30]) Vgl. Paramārtha, P'o seou p'an teou fa che tchouan, T 2049, p. 189 b 24 ff. und K'ouei ki, Tch'eng wei che louen chou ki, T 1830, p. 379 b 11 ff.

[31]) Bei dieser Gelegenheit möchte ich folgendes erwähnen. Im 1. Band meiner Geschichte der indischen Philosophie (S. 482, A. 212) habe ich gesagt, daß meiner Ansicht nach die Darstellung des Sāṃkhya in Vyāsa's Yogabhāṣyam auf den Anschauungen Vindhyavāsī's fußt. Nunmehr wird in dem neu veröffentlichten Nyāyaviniścayavivaraṇam des Vādirājasūri (S. 231, 9 usw.) das Yogabhāṣyam ausdrücklich als Vindhyavāsino Bhāṣyam bezeichnet. Damit ist die Beziehung dieses Werkes zu Vindhyavāsī durch Überlieferung bezeugt.

[32]) Bhojadeva, Rājamārtaṇḍaḥ (Ānandāśrama S. S. No. 47) S. 57, 1–3.

[33]) Vācaspatimiśra, Tattvavaiśāradī (Ānandāśrama S. S. No. 47) S. 89, 11.

irrig, und tatsächlich ist in einem anderen Fall ein von Vācaspatimiśra dem Pañcaśikha zugeschriebenes Fragment durch die weitaus verläßlichere Yuktidīpikā für Vṛṣagaṇa bezeugt[34]). Es wäre also möglich, daß das fragliche Fragment Vindhyavāsī's aus einem Kommentar zum Ṣaṣṭitantram stammt.

Damit wollen wir nun aber diesen etwas lang gewordenen Exkurs beenden und zu unserem eigentlichen Gegenstand zurückkehren, nämlich zur Rekonstruktion der Erkenntnislehre des Ṣaṣṭitantram.

Hier ist es nun unsere nächste Aufgabe, Vṛṣagaṇa's Lehre von der Schlußfolgerung zu ergänzen. Wie wir nämlich bereits gezeigt haben (S. 98 ff.), war Vṛṣagaṇa's Darstellung so aufgebaut, daß er zunächst die Mittel richtiger Erkenntnis aufzählte und besprach, und zwar zuerst die Schlußfolgerung, dann die Wahrnehmung, und daß er dann die verschiedenen Arten der Schlußfolgerung unterschied und anschließend daran zum Nachweis der 10 Grundlehren überging. Diesen letzten Teil haben wir bereits am Anfang unserer Untersuchung aus Dignāga, Jinendrabuddhi und Siṃhasūri wiedergewonnen. Es bleibt daher nur noch die Frage, wie Vṛṣagaṇa die Schlußfolgerung am Anfang unter den Mitteln richtiger Erkenntnis behandelte, und ob sich auch diese Darstellung aus unseren Quellen gewinnen läßt. Um nun diese Frage zu beantworten, wenden wir uns am besten der Polemik Dignāga's im 2. Kapitel des Pramāṇasamuccayaḥ zu, dem Kapitel über die Schlußfolgerung für sich selbst. Von diesem haben wir nämlich erst den zweiten Teil besprochen (S. 86 ff.), der erste bleibt noch zu untersuchen. Und tatsächlich finden wir hier, was wir brauchen.

Dignāga beginnt hier seine Polemik mit folgenden Worten, die ich der starken Schwankungen des Textes wegen in beiden Versionen wiedergebe:

(V f. 39 a 6 — b 1) *graṅs can pa rnams ni re źig 'brel pa mṅon sum pa gcig las lhag par grub pa ni rjes su dpag pa'o źes zer ro // de la 'brel pa ni rnam pa bdun te / de rnams nas gaṅ yaṅ ruṅ ba'i mṅon sum pa gcig gis lhag pa'i don mṅon sum pa ma yin pa ṅes par grub pa'i gtan tshigs de ni rjes su dpag pa'o // rtags kyi śes*

[34]) Vācaspatimiśra, Tattvavaiśāradī S. 129, 19 f.; vgl. Yuktidīpikā S. 72, 5 ff.

pa cuṅ zad ma ṅes par 'gyur te / don ji lta ba ni ma yin no źes pa de khyad par du bya ba'i phyir phyis kyi rtsom pa 'jug ste / mṅon sum gyi spyi tsam las ṅes par ma bzuṅ ba'i don gyi bye brag bstan pa las bye brag gi rtogs pa bskyed pa thams cad do źes so.

(V f. 121 a 3 — 5) *graṅs can pa rnams ni 'brel pa gcig las mṅon sum las lhag pa grub pa ni rjes su dpag pa'o źes zer ro // de ltar 'brel pa ni rnam pa bdun te / de dag la ji ltar < srid pa bźin > 'brel pa gcig las lhag pa ni mṅon sum ma yin pa'i 'brel pa can grub pa'i rgyu gaṅ yin pa de rjes su dpag pa'o // rtags kha cig ni ma ṅes pa daṅ don ji lta ba bźin ma yin par yaṅ 'gyur bas / khyad par du bya ba'i don du spyi mṅon sum du yin pa daṅ ṅes par ma gzuṅ ba'i don khyad par mthoṅ ba las khyad par can rtogs par byed do źes bya ba phyi ma thams cad brtsams pa yin no.*

Dieser Text enthält, was wir suchen, eine Definition der Schlußfolgerung ähnlich der zuletzt besprochenen Definition der sinnlichen Wahrnehmung. Wir dürfen dieselbe daher bei unserem Versuch, die Erkenntnislehre des Ṣaṣṭitantram herzustellen, zuversichtlich in die Darstellung der Mittel richtiger Erkenntnis einfügen, und zwar an erster Stelle, wo die Definition der Schlußfolgerung ihren Platz hat. Allerdings müssen wir uns zuerst vergewissern, ob der Text, wie ihn Dignāga bietet, dafür ohne weiteres verwendbar ist. Wir konnten nämlich im Laufe unserer Untersuchung bereits beobachten[35]), daß Dignāga bei solchen Zitaten auch kürzt, einzelne Sätze herausgreift und diese gegebenenfalls dem Zusammenhang entsprechend umformt. Und wir werden daher gut tun, auch im vorliegenden Falle zunächst noch zu vergleichen, was Jinendrabuddhi zu den angeführten Sätzen sagt. Tatsächlich bringt er auch wichtige Ergänzungen. Allerdings ist seine Darstellung diesmal ganz anders als im Falle der sinnlichen Wahrnehmung und stellt uns vor neue Probleme.

Jinendrabuddhi beginnt mit den Worten (T f. 117 b 5—6): *graṅs can pa rnams kyi yaṅ źes pa la sogs pa ste / rjes su dpag pa rgya cher rig par bya'o źes gnas pa la / de'i raṅ gi ṅo bo yoṅs su śes par*

[35]) Vgl. z. B. S. 88 ff.

bya ba'i ched du pha rol pos rjes su dpag pa źes bya ba 'di ci źes brjod pa la smras pa / 'brel pa gcig las źes pa la sogs pa'o.

Hier sind deutlich Stücke eines Grundtextes in fortlaufende Erläuterungen eingeflochten. Lösen wir sie aus, so erhalten wir: *rjes su dpag pa rgya cher rig par bya'o // rjes su dpag pa źes bya ba 'di ci / 'brel pa gcig las* usw. Das ist ein genaues Gegenstück zu den Worten, welche nach dem Zeugnis Jinendrabuddhi's bei Vṛṣagaṇa die Definition der sinnlichen Wahrnehmung einleiteten. Wir dürfen daher auch hier die entsprechenden Worte dem Ṣaṣṭitantram zuschreiben. Sie begründen mit der Bedeutung der Schlußfolgerung ihre Behandlung an erster Stelle, bestätigen also die von uns erschlossene Reihenfolge der Mittel richtiger Erkenntnis bei Vṛṣagaṇa. Die Definition der Schlußfolgerung selbst steht bei Dignāga. Jinendrabuddhi begnügt sich daher, darauf zu verweisen. Sie ist auch in verschiedenen Werken als Zitat im Sanskritoriginal erhalten[36]) und lautet: *sambandhād*[37]) *ekasmāt pratyakṣāc cheṣasiddhir anumānam.*

Nun fährt Jinendrabuddhi fort (T f. 117 b 6—7): *'brel pa rnam pa bdun no źes pa / < 'brel pa rnams kyi > don rnams kyi 'brel pa ni rnam pa bdun ñid de / ṅor daṅ bdag po'i dṅos pos daṅ źes pa la sogs pa bśad 'grel du bśad pa'i phyir ro // 'brel pa rnams kyi don rnams kyi źes ṅes par bstan pa las mdo ru las sgrub par 'brel pa'i sgrar śes par bya'o.*

Hier sind wieder Textstücke in die Erklärungen eingefügt, und zwar bringt Jinendrabuddhi hier den Anfang eines längeren Satzes, um die Worte *'brel pa rnam pa bdun no* bei Dignāga zu rechtfertigen, die offenbar nicht dem Wortlaut des Ṣaṣṭitantram entsprachen. Dieser Satz stammt seiner Angabe nach aus einem *'grel-bśad (bhāṣyam)*, das an die Worte der Definition, die hier als *mdo (sūtram)* bezeichnet wird, anschloß. Demzufolge könnte man als Quelle an einen Kommentar denken. Ich habe aber schon vorhin gezeigt (S. 100 f.), daß das täuscht. Es handelt sich vielmehr um einen erläuternden Satz des Ṣaṣṭitantram selbst, welcher den knappen

---

[36]) Nyāyavārttikam (Kashi S. S. No. 33) S. 57, $_{1\,f.}$; Yuktidīpikā S. 4, $_{11}$; Nyāyāgamānusāriṇī S. 240, $_{11}$.

[37]) Alte Variante *sambaddhāt.*

Worten der Definition als *'grel-bśad* gegenübergestellt ist. Nach allem, was wir bisher kennengelernt haben, war nämlich das Ṣaṣṭitantram kein Sūtra-Text. Es war vielmehr teilweise sogar sehr breit gehalten. Ferner ist im Text des Ṣaṣṭitantram neben der Definition der Schlußfolgerung nicht nur eine Erwähnung der sieben Arten der Verbindung zu erwarten, auf die sich der Schluß gründet, wie bei Dignāga, sondern auch eine Aufzählung, wie sie Jinendrabuddhi sofort unter Weiterführung des begonnenen Satzes bringt. Sie ist nämlich sinngemäß unentbehrlich, fügt sich gut in den Zusammenhang und wird überdies von Dignāga in der folgenden Polemik vorausgesetzt, die auf einzelne Verbindungen genauer eingeht. Dazu kommt schließlich folgendes. Siṃhasūri zitiert in seiner Nyāyāgamānusārinī die Definition Vṛṣagaṇa's und fährt dann fort (S. 240, 12 f.): *saṃbaddhānāṃ bhāvānāṃ <sambandhaḥ saptavidha eva> svasvāmibhāvena vetyādinā saptavidhena.* Das sind, wenn auch verstümmelt, die Anfangsworte des gleichen Satzes, den Jinendrabuddhi anführt. Siṃhasūri zitiert aber sonst, soweit ich sehe, nie aus den Kommentaren zum Ṣaṣṭitantram, die Jinendrabuddhi benützt, sondern nur aus dem Ṣaṣṭitantram selbst. Daher sind aller Wahrscheinlichkeit nach auch diese Worte aus dem Ṣaṣṭitantram selbst genommen.

Nun bringt Jinendrabuddhi in Fortführung des begonnenen Satzes eine Aufzählung der sieben Arten der Verbindung, die folgendermaßen lautet (T f. 117 b 7 — 118 a 5): *nor daṅ bdag po'i dṅos pos daṅ / źes pa / rgyal po daṅ bran bźin daṅ / gtso bo daṅ skyes bu bźin te / dper brjod pa gñis ni 'jig rten daṅ bstan bcos la rab tu grags pa'i dbaṅ gis so // de bźin du phyi ma la yaṅ śes par bya'o // nor daṅ bdag po'i dṅos po ni phan tshun ltos pa ste / nor bdag po'i nor yod pa daṅ / der ruṅ ba ñid de / de bźin du nor can [gyi] yaṅ nor gyi nor <can> yod pa'o // raṅ bźin daṅ rnam 'gyur gyi dṅos pos ni / źo daṅ 'o ma bźin daṅ / gtso bo daṅ chen po la sogs pa bźin no // raṅ bźin ni rnam par dbyer med par rgyu ste / rnam 'gyur ni de'i yoṅs su 'gyur ba can gyi chos so // 'bras bu daṅ rgyu'i dṅos pos ni / phan tshun phan 'dogs pa'i mtshan ñid kyis te / śiṅ rta daṅ yan lag bźin daṅ / sñiṅ stobs la sogs pa bźin te / sgra la sogs pa'i dṅos pos yoṅs su 'gyur ba na'o // rgyu mtshan daṅ rgyu mtshan*

can gyi dṅos pos ni / gaṅ yaṅ ruṅ bas phan 'dogs pa'i mtshan ñid kyis te / rdza mkhan daṅ bum pa bźin daṅ / skyes bu daṅ gtso bo'i 'jug pa bźin no // tsam po daṅ tsam po can gyi dṅos pos yaṅ na'o // yan lag daṅ yan lag can gyi dṅos po'i mtshan ñid kyis ni yal ga la sogs pa daṅ śiṅ bźin daṅ / sgra la sogs pa daṅ 'byuṅ ba chen po bźin no // lhan cig spyod pa'i dṅos pos ni / ṅur ba lta bu daṅ / sñiṅ stobs la sogs pa bźin no // gnod bya gnod byed pyi dṅos pos ni sbrul daṅ sbre mo bźin daṅ / yan lag daṅ yan lag can du gyur pa'i sñiṅ stobs la sogs pa bźin no // sñiṅ stobs la sogs pa rnams kyi ni gaṅ gi yan lag can ñid des cig śos zil gyis gnon pa'i phyir ro.

Wieder finden wir hier die gleiche Mischung von Textstücken und Erklärungen, wie in den bereits behandelten Abschnitten, nur sind die Textstücke nicht deutlich als Zitate gekennzeichnet. Trotzdem ist ihre Auslösung mit großer Wahrscheinlichkeit möglich. Zunächst wiederholt Jinendrabuddhi die letzten Worte des im vorigen Absatz angeführten Satzanfanges. Sie nennen die erste der sieben Verbindungen, und zwar erfolgt diese Nennung im Instrumental. Daher dürfen wir im folgenden die entsprechenden Nennungen der übrigen Verbindungen, die in der gleichen Form erfolgen, als Fortsetzung des gleichen Satzes betrachten. Das dürfte aber nicht allein den Satz gebildet haben. Neben der Aufzählung der sieben Verbindungen bringt Jinendrabuddhi nämlich auch Beispiele für die einzelnen Verbindungen, und zwar für jede Verbindung zwei. Hinzugefügt sind meist einige erläuternde Worte. Vor allem zu den ersten beiden wird bemerkt, daß eines von ihnen aus dem täglichen Leben genommen ist, das zweite aus der Lehre des Systems, und daß das gleiche für alle folgenden Beispiele gilt. Das ist die typische Art, wie Worte eines Grundtextes kommentiert werden. Und ich möchte daher auch die Beispiele unbedenklich dem Text des Ṣaṣṭitantram zuschreiben.

Nunmehr geht Jinendrabuddhi dazu über, den nächsten Satz Dignāga's zu erklären (T f. 118 a 5 — b 1). Dieser schließt lückenlos an die Aufzählung der sieben Verbindungen an und wiederholt in etwas schärferer Form die übrigen Worte der Definition. Das ist verständlich und berechtigt. Denn nachdem die breite Aufzählung

der Verbindungen die Erklärung des Wortes *sambandhaḥ* gebracht hatte, war eine Wiederholung der übrigen zu erklärenden Worte wünschenswert. Von den Erläuterungen Jinendrabuddhi's zu diesem Satz ist wichtig, daß er anschließend an die Worte *des na ji ltar srid pa bźin 'brel pa gcig las* bemerkt: *ji skad bśad pa don 'ga' źig dbaṅ po 'ga' źig gi mṅon sum du 'gyur ba de las / da ltar dbaṅ po'i mṅon sum pa'i don las sṅar tshogs pa la 'brel pa byas pa las blos ni khyad par du ma byas pa'i don yod pa ñid du rtogs par byed de / dper na sṅar du ba daṅ me dag gi 'brel pa mthoṅ nas du ba mthoṅ ba las me yaṅ yod pa ñid du rtogs so źes so.* Jinendrabuddhi bringt also hier ein weiteres Zitat. Dieses wird bei einer späteren Erwähnung (T f. 119 b 6) ausdrücklich dem *'grel-bśad* zugeschrieben. Und da es, wenn auch nur stückweise, auch von Siṃhasūri angeführt wird (S. 240, $_{12\,f.}$), scheint seine Herkunft aus dem Ṣaṣṭitantram gesichert. Tatsächlich erläutert es den Rest der Definition, wie nämlich aus dem einen Sichtbaren das andere Unsichtbare erkannt wird. Damit schließt es aber unmittelbar an den von Dignāga zitierten Satz an, der mit seiner Wiederholung der restlichen Worte der Definition eine solche Erläuterung geradezu forderte.

Nun folgt bei Jinendrabuddhi die Erklärung des letzten von Dignāga angeführten Satzes (T f. 118 b 1—6). Dieser behandelt, nachdem vorher vor allem die Verbindung von Grund und Folge als Grundlage der Schlußfolgerung klargestellt worden war, ein zweites wichtiges Problem, wie nämlich Irrtümer bei einer Schlußfolgerung möglich sind, und wie sie sich vermeiden lassen. Die Erklärungen Jinendrabuddhi's zu diesem Satz enthalten nichst Bemerkenswertes, nur am Schlusse sagt er (T f. 118 b 4—5): *de yaṅ 'di lta ste / snaṅ ba źan ciṅ gźan par ba laṅ daṅ rta 'os pa'i sa phyogs su ba laṅ gi tshad kyi gzugs dum pa mthoṅ nas / the tshom daṅ ldan pa'i blo ni khyad par mthoṅ ba las bye brag tu rtogs par byed de / ba laṅ ṅo // rta'o źes par yaṅ ṅo.* Das geht über die sonstigen inhaltsarmen Worterklärungen in diesem Absatz hinaus und ist überdies durch Erläuterungen, die Jinendrabuddhi hinzufügt, als Zitat gekennzeichnet. Offenbar liegt also hier wieder ein Satz aus dem

Ṣaṣṭitantram vor. Und da derselbe erklärt, wie ein Zweifel entsteht und wie er behoben wird, schließt er sinngemäß an den von Dignāga angeführten Satz an und wir dürfen ihn mit diesem verbinden.

Damit sind Jinendrabuddhi's Erklärungen zu den von Dignāga angeführten Sätzen zu Ende. Es hat sich also gezeigt, daß Dignāga bei seiner Wiedergabe der Lehre Vṛṣagaṇa's von der Schlußfolgerung gekürzt und einzelne Sätze herausgegriffen hat. Diese Sätze lassen sich jedoch aus Jinendrabuddhi ergänzen, so daß ein lückenloser Zusammenhang entsteht. Die so wiedergewonnene Lehre Vṛṣagaṇa's dürfte vollständig sein. Wenigstens deuten weder in der Polemik Dignāga's noch in Jinendrabuddhi's Erläuterungen dazu irgendwelche Anzeichen darauf hin, daß etwas fehlt. Auch kann die Behandlung der Schlußfolgerung im allgemeinen im Rahmen der Mittel richtiger Erkenntnis nicht sehr breit gewesen sein, da, wie wir gesehen haben[38]), Vṛṣagaṇa ja kurz nachher wieder auf sie zurückkam und nunmehr ausführlich ihre Einteilung besprach. Im übrigen ist bei diesem Abschnitt nur noch bemerkenswert, daß Jinendrabuddhi hier in seinen Erläuterungen keine Sāṃkhya-Kommentare heranzieht. Doch zeigen einzelne Zitate späterhin[39]), daß er sie auch hier zur Hand hatte.

Damit ist aber auch erschöpft, was sich aus der Polemik Dignāga's und Jinendrabuddhi's Erläuterungen dazu für Vṛṣagaṇa's Lehre von den Mitteln richtiger Erkenntnis gewinnen läßt. Es hat sich ein fortlaufender Zusammenhang ergeben und ich glaube, daß damit dieser Abschnitt des Ṣaṣṭitantram fast vollständig wiederhergestellt ist. Nur eine Lücke bleibt noch. Nach den Angaben Īśvarakṛṣṇa's kannte das klassische Sāṃkhya-System neben Wahrnehmung und Schlußfolgerung noch ein drittes Mittel richtiger Erkenntnis, die Mitteilung. Und wir müssen uns daher die Frage vorlegen, ob auch Vṛṣagaṇa die Mitteilung als Erkenntnismittel kannte. Ich glaube nun, daß diese Frage zu bejahen ist. Dignāga und Jinendrabuddhi hatten in den von uns herangezogenen Abschnitten keinen Anlaß, über die Mitteilung zu sprechen. Immerhin liegen auch bei

[38]) Oben S. 98 f.

[39]) T f. 119 a 3—5; 119 b 2—3.

ihnen Andeutungen vor, daß das von ihnen bekämpfte Sāṃkhya Vṛṣagaṇa's, die Mitteilung kannte. In dem Abschnitt über die sinnliche Wahrnehmung, dort wo Dignāga dem Gegner vorwirft, daß die Tätigkeit des Denkens, welche die Tätigkeit der Sinne bewußt macht, aus dem Rahmen seiner Definition fällt[40]), erwägt er so wie Jinendrabuddhi die Möglichkeit, daß sie als Schlußfolgerung oder Mitteilung *(luṅ)* zu betrachten ist, und lehnt dieselbe ab. Und da Dignāga selbst die Mitteilung als Mittel richtiger Erkenntnis nicht anerkennt, kann er bei dieser Erwägung nur die Lehre des Gegners im Auge gehabt haben. Dazu kommt ferner folgendes. Am Anfang der Yuktidīpikā (S. 4, 9 ff.) kommt die Rede auf die Mittel richtiger Erkenntnis. Dabei werden Vṛṣagaṇa's Definitionen der Wahrnehmung und der Schlußfolgerung wiedergegeben. Dann folgen zwei Sätze, welche sich auf die Mitteilung beziehen und folgendermaßen lauten: *yo yatrābhiyuktaḥ karmaṇi cāduṣṭaḥ, sa tatrāptaḥ. tasyopadeśa āptavacanam.* Diese Sätze stammen offenkundig aus der gleichen Quelle wie die vorhergehenden Definitionen, nämlich aus dem Ṣaṣṭitantram, und beweisen somit, daß Vṛṣagaṇa auch die Mitteilung als Erkenntnismittel anerkannte. Allerdings halte ich es ohne weiteres für möglich, daß sie bei ihm verhältnismäßig noch kürzer abgetan wurde als in der Kārikā. Denn gerade er hatte die Schlußfolgerung als Grundlage des Systems in den Vordergrund gestellt. Und die Anerkennung der Mitteilung, welche die Anerkennung der Offenbarung mit einschloß, war doch nur ein äußerliches Zugeständnis an die brahmanische Orthodoxie.

Damit ist unser Versuch, Vṛṣagaṇa's Erkenntnislehre wiederzugewinnen, abgeschlossen und ich gehe nunmehr dazu über, die Ergebnisse zusammenzufassen. Zu diesem Zwecke gebe ich zuerst den Text des Ṣaṣṭitantram wieder, soweit er sich aus den gewonnenen Fragmenten herstellen läßt. Und zwar gebe ich ihn, soweit der ursprüngliche Wortlaut erhalten ist, in Sanskrit, das Übrige tibetisch[41]).

[40]) Vgl. oben S. 109. Dazu V f. 25 a 4—5 (f. 108 a 5—6) = T f. 68 b 7 — 69 a 1.

[41]) Ich verfahre auch hier eklektisch und folge der jeweils besseren Version. Geändert habe ich nur einige Kleinigkeiten in der sprachlichen Form. Verweise gebe ich nur, soweit sie nicht schon im Vorhergehenden gebracht wurden. Yd. = Yuktidīpikā, Ny. = Nyāyāgamānusāriṇī.

Darauf lasse ich eine Übersetzung folgen. Schließlich will ich versuchen, daraus abzuleiten, was sich aus ihm für die Leistung Vṛṣagaṇa's und für seine Stellung in der Geschichte der Sāṃkhya-Schule und der indischen Philosophie überhaupt ergibt.

Text

rjes su dpag pa rgya cher rig par bya'o // rjes su dpag pa źes bya ba 'di ci /

sambandhād ekasmāt pratyakṣāc cheṣasiddhir anumānam.
'brel pa rnams kyi don rnams kyi 'brel pa ni rnam pa bdun ñid de / nor daṅ bdag po'i dṅos pos daṅ / rgyal po daṅ bran bźin daṅ / gtso bo daṅ skyes bu bźin te / raṅ bźin daṅ rnam 'gyur gyi dṅos pos ni / źo daṅ 'o ma bźin daṅ / gtso bo daṅ chen po la sogs pa bźin no // 'bras bu daṅ rgyu'i dṅos pos ni / śiṅ rta daṅ yan lag bźin daṅ / sñiṅ stobs la sogs pa bźin te / rgyu mtshan daṅ rgyu mtshan can gyi dṅos pos ni / rdza mkhan daṅ bum pa bźin daṅ / skyes bu daṅ gtso bo'i 'jug pa bźin no // tsam po daṅ tsam po can gyi dṅos pos daṅ / yal ga la sogs pa daṅ śiṅ bźin daṅ / sgra la sogs pa daṅ 'byuṅ ba chen po bźin no // lhan cig spyod pa'i dṅos pos ni / ṅur ba lta bu daṅ / sñiṅ stobs la sogs pa bźin no // gnod bya gnod byed kyi dṅos pos ni / sbrul daṅ sbre mo bźin daṅ / yan lag daṅ yan lag can du gyur pa'i sñiṅ stobs la sogs pa bźin no // de dag la ji ltar < srid pa bźin > 'brel pa gcig las < mṅon sum las > lhag pa ni mṅon sum ma yin pa'i 'brel pa can grub pa'i rgyu gaṅ yin pa de rjes su dpag pa'o // don 'ga' źig dbaṅ po 'ga' źig gi mṅon sum du 'gyur ba / de las da ltar dbaṅ po'i mṅon sum pa'i don las sṅar tshogs pa la 'brel pa byas pa las blos ni khyad par du ma byas pa'i don yod pa ñid du rtogs par byed de / dper na sṅar du ba daṅ me dag gi 'brel pa mthoṅ nas du ba mthoṅ ba las me yaṅ yod pa ñid du rtogs so /

4f. *sambaddhānāṃ bhāvānāṃ < sambandhaḥ saptavidha eva > svasvāmibhāvena .....* Ny. 240, 12. 19f. *kaścid arthaḥ kasyacid indriyasya pratyakṣo bhavati, tasmād idānīm indriyapratyakṣāt ..... aviśiṣṭasya ..... agner astitvaṃ pratipadyate* Ny. 240, 12f.

/ rtags kyi śes pa cuṅ zad ma ṅes par 'gyur te / don ji lta ba ni ma yin no źes pa de khyad par du bya ba'i phyir spyi mṅon sum du yin pa daṅ ṅes par ma gzun ba'i don khyad par mthoṅ ba las khyad par can rtogs par byed do źes bya ba phyi ma thams cad brtsams pa yin no // de yaṅ 'di lta ste / snaṅ ba źan ciṅ gźan par ba laṅ daṅ rta 'os pa'i sa phyogs su ba laṅ gi tshad kyi gzugs dum pa mthoṅ nas / the tshom daṅ ldan pa'i blo ni khyad par mthoṅ ba las bye brag tu rtogs par byed de / ba laṅ ṅo // rta'o źes par yaṅ ṅo /

/ ci rjes su dpag pa gcig pu kho na tshad ma'am źe na / ma yin źes brjod par bya ste /

śrotrādivṛttiś ca,
mṅon sum tshad ma źes pa lhag ma'o // śrotratvakcakṣurjihvāghrāṇānāṃ manasādhiṣṭhitā vṛttiḥ śabdasparśarūparasagandheṣu yathākramaṃ grahaṇe vartamānā pramāṇaṃ pratyakṣam.

.....

yo yatrābhiyuktaḥ karmaṇi cāduṣṭaḥ, sa tatrāptaḥ. tasyopadeśa āptavacanam.

.....

rjes su dpag pa ni rnam pa gñis te / bye brag mthoṅ ba daṅ spyi mthoṅ ba'o // de la khyad par mthoṅ ba ni / gaṅ gi tshe me daṅ du ba 'brel pa mthoṅ nas du ba de kho nas me de kho na'i yaṅ daṅ yaṅ du me de kho na 'di'o źes yod pa ñid du rtogs par byed pa'o // spyir mthoṅ ba ni gaṅ 'ga' źig tu du ba daṅ me 'brel par mthoṅ nas dus phyis du ba tsam mthoṅ ba las me spyir rjes su dpog pa'o /

/ spyir mthoṅ ba'i rjes su dpag pa 'di yaṅ rnam pa gñis te / sṅa ma daṅ ldan pa daṅ lhag ma dan ldan pa'o // de la sṅa ma daṅ ldan pa ni gaṅ gi tshe rgyu ma tshaṅ ba med pa mthoṅ nas 'bras bu 'byuṅ bar 'gyur ba ñid rtogs pa ste / dper na sprin byuṅ ba mthoṅ nas char ba 'byuṅ bar 'gyur ba ñid lta bu'o // lhag ma daṅ ldan pa ni gaṅ gi tshe 'bras bu grub pa mthoṅ nas rgyu byuṅ zin pa ñid rtogs pa ste / dper na chu kluṅ gsar du chu 'phel ba mthoṅ ba nas sprin byuṅ ba ñid lta bu'o // de la sṅa ma daṅ ldan pa'i

rjes su dpag pa ni 'khrul pa'o // lhag ma daṅ ldan pa rnam par dyad pa daṅ bcas pa ni 'khrul pa med pa'o //

teṣāṃ yad etat sāmānyato dṛṣṭam anumānaṃ śeṣavat, eṣa hetur atīndriyāṇāṃ bhāvānāṃ samadhigame. tasya prayogopacāraviśeṣād dvaividhyam, vīta āvīta iti. svarūpād vītasiddhiḥ. yadā hetuḥ parapakṣam avyapekṣya svenaiva rūpeṇa kāryasiddhāv apadiśyate, tadā vītākhyo bhavati. pariśeṣād āvītasiddhiḥ. yadā nedam ato 'nyathā sambhavati, asti cedam, tasmāt pariśeṣato hetur evāyam ity avadhārya kāryasiddhāv apadiśyate, tadāvītākhyo bhavati.

vītasya vākyabhāvaḥ pañcapradeśaḥ, pratijñā hetur dṛṣṭānta upasaṃhāro nigamanam iti. tatra sādhyāvadhāraṇaṃ pratijñā, sādhanasamāsavacanaṃ hetuḥ, tannidarśanaṃ dṛṣṭāntaḥ, sādhyadṛṣṭāntayor ekakriyopasaṃhāraḥ, pratijñābhyāso nigamanam iti purastād vītasya prayogaṃ nyāyyaṃ manyante, paścād āvītasya.

.....

asti pradhānam, bhedānām anvayadarśanāt. ādhyātmikānāṃ bhedānāṃ kāryakaraṇātmakānām ekajātisamanvayo dṛṣṭaḥ. <ādhyātmikānāṃ kāryātmakānāṃ vakṣyāmaḥ.> ādhyātmikāḥ kāryātmakā bhedāḥ śabdasparśarasarūpagandhāḥ pañca trayāṇāṃ sukhaduḥkhamohānāṃ sanniveśamātram. kasmāt? pañcānāṃ pañcānāṃ ekakāryabhāvāt. sukhānāṃ śabdasparśarasarūpagandhānāṃ prasādalāghavaprasavābhiṣvaṅgoddharṣaprītayaḥ kāryam, duḥkhānāṃ śoṣatāpabhedopaṣṭambhodvegāpadveṣāḥ, mūḍhānāṃ varaṇasadanāpadhvaṃsanabaibhatsyadainyagauravāṇi usw.

.....

evam ebhiḥ pañcabhir vītaiḥ pradhānasya parigrahaṃ kṛtvā punar āvītaiḥ kariṣyāmaḥ. parapakṣapratiṣedhena svapakṣaparigrahakriyāvītaḥ. so sor 'gegs pa'i thabs ni gñis te / dpe daṅ 'gal ba daṅ khas blaṅs pa daṅ 'gal ba'o //.....

.....

---

4 f. vgl. Yd. 47, 7. 5 ff. vgl. Yd. 47, 13 f. 7 ff. vgl. Yd. 47, 14 ff. 11 *pratijñā* Yd. 48, 5; 49, 5. 11 f. *hetuḥ* Yd. 48, 5; 49, 8. 12 *dṛṣṭāntaḥ* Yd. 48, 9 f.; 49, 17 f. 12 f. *upasaṃhāraḥ* Yd. 48, 12 f. 13 *nigamanam* Yd. 48, 17. 13 f. vgl. Yd. 51, 14. 16 ff. Ny. 314, 7 ff. und 12, 17 ff.; T f. 194 a 2—4 und 196 b 6—7; Yd. 49, 11. 26 Ny. 321, 5 f. T f. 204 a 3 f.

yadi vyaktasyāsata utpattiḥ, yonyabhāvād ekatvaprasaṅgaḥ. pradhānābhāvāt sāmānyamātram idaṃ vyaktaṃ nirviśeṣam ity etat prasajyeta. kasmāt? sāmānyapūrvakatvād viśeṣāṇām. sāmānyapūrvakā hi loke viseṣāḥ ... dṛṣṭāḥ, tadyathā kṣīrapūrvakā dadhimastudrapsanavanītaghṛtāriṣṭakilāṭakūrcikābhāvāḥ. na tv asati bhāvaḥ kaścid asti, yatpūrvakā vyaktiviśeṣāḥ syuḥ. tasmāt sāmānyamātram idaṃ vyaktaṃ nirviśeṣam ity etat <prasajyate>. na tv idaṃ tādṛk. tasmān nedaṃ vyaktam asata utpadyate. pāriśeṣyāt pradhānād evedaṃ vyaktam utpadyate usw....

---

1 ff. Ny. 321, 12 ff.; T f. 202 b 7 — 203 a 2; f. 203 b 4 f. und 204 b 4.

Übersetzung

(Vorausgeschickt war offenbar eine Aufzählung der Mittel richtiger Erkenntnis. Dann hieß es:)

Vor allem soll man die Schlußfolgerung kennen. Was ist das, was ihr Schlußfolgerung nennt?

Die Schlußfolgerung ist der Nachweis des Restlichen durch das Sichtbare auf Grund einer bestimmten Verbindung.

Die Verbindung verbundener Dinge ist siebenfach, durch das Verhältnis von Herr und Eigentum *(svasvāmibhāvaḥ)* wie bei König und Diener oder Seele und Urmaterie, durch das Verhältnis von Grundstoff und Umwandlung *(prakṛtivikārabhāvaḥ)* wie bei Milch und saurer Milch oder Urmaterie und Großem usw. *(mahadādi)*, durch das Verhältnis von Ursache und Wirkung *(kāryakāraṇabhāvaḥ)* wie bei einem Wagen und seinen Bestandteilen oder der Güte usw. *(sattvādi)*, durch das Verhältnis von Anlaß und Veranlaßtem *(nimittanaimittikabhāvaḥ)* wie bei Töpfer und Topf oder Seele und Tätigkeit der Urmaterie, durch das Verhältnis von Stoff und Gebilde *(mātrāmātrikabhāvaḥ)* wie bei Zweig usw. und Baum oder Ton usw. und großen Elementen, durch das Verhältnis des gemeinsamen Vorkommens *(sahacāribhāvaḥ)* wie bei Cakravāka-Enten oder bei der Güte usw., und durch das Verhältnis von Hemmendem und Ge-

hemmtem *(vadhyaghātakabhāvaḥ)* wie bei Schlange und Ichneumon oder bei der Güte usw., sofern sie Hauptsache und Nebensache sind *(aṅgāṅgibhūtaḥ)*. Was nun die Ursache ist, daß man auf Grund einer von diesen Verbindungen, wie es sich gerade trifft *(yathāsambhavam)*, durch das Sichtbare das unsichtbare Restliche, das damit verbunden ist, nachweist, das ist (das Mittel richtiger Erkenntnis) Schlußfolgerung. Irgendein Gegenstand wird nämlich irgendeinem Sinnesorgan sichtbar. Durch diesen gegenwärtig dem Sinnesorgan sichtbaren Gegenstand, der früher in einer Vereinigung *(samudāyaḥ)* verbunden war, wird von der Erkenntnis *(buddhiḥ)* ein in seiner Besonderheit nicht bestimmter *(aviśiṣṭaḥ)* Gegenstand als vorhanden erkannt. So erkennt man, wenn man früher die Verbindung von Rauch und Feuer gesehen hat, durch das Sehen des Rauches das Feuer als vorhanden.

Manchmal ist die Erkenntnis des Merkmals nicht bestimmt oder entspricht nicht dem Gegenstand. Daher ist alle spätere Bemühung darauf gerichtet, es in seiner Besonderheit zu bestimmen. Ein Gegenstand, welcher dem Gemeinsamen nach sichtbar aber nicht bestimmt erfaßt ist, wird nämlich durch das Sehen einer Besonderheit in seiner Besonderheit erkannt. Damit verhält es sich folgendermaßen: Wenn man bei schwachem Licht an einem für Kühe oder Pferde geeigneten Ort eine Gestalt von der Größe einer Kuh teilweise gesehen hat, dann erkennt sie die (zunächst) zweifelhafte Erkenntnis durch das Sehen einer Besonderheit in ihrer Besonderheit (indem man denkt:) „Das ist eine Kuh; das ist ein Pferd".

Ist die Schlußfolgerung allein Mittel richtiger Erkenntnis? (Dazu) sagen wir: Nein,

auch die Tätigkeit des Gehörs usw.,

ist ein Mittel richtiger Erkenntnis, (nämlich) sinnliche Wahrnehmung; das ist zu ergänzen. Die vom Denken geleitete Tätigkeit des Gehörs, der Haut, des Auges, der Zunge und des Geruchs, welche sich der Reihe nach beim Erfassen des Tones, der Berührung, der Form, des Geschmacks und des Geruchs betätigt, ist das Erkenntnismittel sinnliche Wahrnehmung.

.....

Wer einem Objekt gegenüber erfahren und frei von Fehlern ist, der ist in bezug darauf glaubwürdig. Seine Mitteilungen sind die Rede eines Vertrauenswürdigen....

.....

Die Schlußfolgerung ist von zweierlei Art, Sehen dem Besonderen nach *(viśeṣato dṛṣṭam)* und Sehen dem Gemeinsamen nach *(sāmānyato dṛṣṭam)*. Davon liegt Sehen dem Besonderen nach vor, wenn man Feuer und Rauch verbunden gesehen hat und nun immer wieder durch denselben Rauch dasselbe Feuer als vorhanden erkennt, (indem man denkt:) „Das ist eben dieses Feuer". Sehen dem Gemeinsamen nach liegt vor, wenn jemand einmal Rauch und Feuer verbunden gesehen hat und nun in späterer Zeit durch das Sehen des bloßen Rauches Feuer im allgemeinen erschließt.

Auch diese (Art der) Schlußfolgerung, das Sehen dem Gemeinsamen nach, ist zweifach, (Schlußfolgerung) mit Früherem *(pūrvavat)* und mit Restlichem *(śeṣavat)*. Davon liegt (Schlußfolgerung) mit Früherem vor, wenn man Ursachen vollzählig gesehen hat und daraus das bevorstehende Eintreten der Wirkung erkennt, wie das bevorstehende Eintreten von Regen, wenn man das Aufsteigen der Wolken gesehen hat. (Schlußfolgerung) mit Restlichem liegt vor, wenn man das Eintreten einer Wirkung sieht und daraus erkennt, daß die Ursache vorhanden war, z. B. (wenn man erkennt), daß Wolken vorhanden waren, weil man sieht, daß das Wasser eines Flusses neuerdings anschwillt. Davon ist die Schlußfolgerung mit Früherem fehlerhaft *(vyabhicāri)*. Die Schlußfolgerung mit Restlichem, wenn sie wohl überlegt ist, ist nicht fehlerhaft.

Davon ist das Sehen dem Gemeinsamen nach in der Form der Schlußfolgerung mit Restlichem die Ursache für das Erkennen übersinnlicher Dinge. Sie ist nach der verschiedenen Art der Formulierung zweifach, direkt *(vītaḥ)* und indirekt *(āvītaḥ)*. Der direkte Nachweis erfolgt in der eigenen Gestalt. Wenn die Begründung zum Nachweis der Folge ohne Rücksicht auf die gegnerische These in ihrer eigenen Gestalt vorgebracht wird, dann heißt sie direkt. Der indirekte Nachweis erfolgt auf Grund der einzigen verbleibenden Möglichkeit.

Wenn die Begründung zum Nachweis der Folge vorgebracht wird, indem man erklärt: „Das ist nicht anders als dadurch möglich. Es ist aber der Fall. Daher ist auf Grund der einzigen verbleibenden Möglichkeit das der Grund", so heißt sie indirekt.

Die sprachliche Form des direkten Nachweises ist fünfgliedrig: Behauptung, Begründung, Beispiel, Zusammenfassung und Folgerung. Davon ist die Behauptung die Feststellung des zu Beweisenden. Die Begründung ist das zusammenfassende Vorbringen des Beweisenden. Das Beispiel ist der Beleg dafür. Die Zusammenfassung ist die Vereinigung von Beispiel und zu Beweisendem. Die Folgerung ist die Wiederholung der Behauptung.

Es gilt als Regel, daß zuerst der direkte Nachweis zu formulieren ist, dann der indirekte.

(Von den nun folgenden fünf direkten Begründungen des Vorhandenseins der Urmaterie gebe ich als Probe den Anfang der ersten.)

Die Urmaterie ist vorhanden, weil man bei den Einzeldingen eine Übereinstimmung beobachtet. Bei den inneren Einzeldingen, mögen sie Wirkung oder Ursache sein, läßt sich das übereinstimmende Vorkommen einer einzigen Gattung beobachten. Zunächst wollen wir von den inneren (Einzeldingen) sprechen, sofern sie Wirkung sind. Die inneren Einzeldinge, sofern sie Wirkung sind, Ton, Berührung, Geschmack, Form und Geruch, sind alle fünf nur eine Vereinigung der drei (Eigenschaften) Lust, Leid und Verblendung. Wieso? Weil je fünf eine einzige Wirkung haben. Sofern Ton, Berührung, Geschmack, Form und Geruch lustvoll sind, haben sie Klarheit, Leichtigkeit, Anregung, Zuneigung, Freude und Befriedigung zur Wirkung. Sofern sie leidvoll sind, Trockenheit, Hitze, Trennen, Stützen, Erregung und Haß. Sofern sie verblendet sind, Hemmen, Erschlaffen, Zerfallen, Abscheu, Niedergeschlagenheit und Schwere....

.....

Nachdem auf diese Weise der Nachweis der Urmaterie durch fünf direkte Begründungen erbracht ist, wollen wir ihn durch indirekte erbringen.

Die indirekte (Begründung) besteht im Nachweis der eigenen

These durch Widerlegung der gegnerischen Thesen. Die Mittel der Widerlegung sind zwei, Widerspruch mit einem Beispiel und Widerspruch mit der eigenen Annahme....

.....

(Wieder gebe ich als Probe ein Stück aus der ersten indirekten Begründung.)

Wenn das Entfaltete aus einem Nichtsein entsteht, dann folgt daraus seine Einheit, weil ein Ursprung fehlt. Weil eine Urmaterie fehlt, würde daraus folgen, daß das Entfaltete bloße Gemeinsamkeit ohne Besonderheiten ist. Wieso? Weil den Besonderheiten eine Gemeinsamkeit vorausgeht. Es läßt sich nämlich im gewöhnlichen Leben beobachten, daß den Besonderheiten, sofern ihnen dieselbe Gattung innewohnt, eine Gemeinsamkeit vorausgeht. So geht z. B. der sauren Milch, Rahm, Butter usw. die süße Milch voraus. Im Nichtsein gibt es aber kein Wesen, das den verschiedenen Einzeldingen vorausgehen könnte. Daraus folgt aber, daß das Entfaltete bloße Gemeinsamkeit sein müßte ohne Besonderheiten. Das ist aber nicht der Fall. Daher entsteht das Entfaltete nicht aus einem Nichtsein. Infolgedessen entsteht das Entfaltete als einzige bleibende Möglichkeit aus der Urmaterie.

(Nun folgten die übrigen indirekten Begründungen und anschließend daran die Behandlung der restlichen Grundlehren.)

Nachdem wir so die Erkenntnislehre Vṛṣagaṇa's wiedergewonnen haben, bleibt uns als letztes noch die Aufgabe, sie in die allgemeine Entwicklung einzuordnen und ihre Bedeutung zu beurteilen. Den Anfang muß dabei die Einordnung bilden, da sie die Grundlage für die Beurteilung abgibt. Und zwar steht an erster Stelle die Frage nach der Zeit Vṛṣagaṇa's und des Ṣaṣṭitantram.

Zur Beantwortung dieser Frage bietet uns zunächst die Überlieferung über Vindhyavāsī einen Anhaltspunkt, wie wir sie in Paramārtha's Lebensbeschreibung des buddhistischen Kirchenlehrers Vasubandhu finden[42]). Danach war Vindhyavāsī ein Schüler Vṛṣa-

[42]) P'o seou p'an teou fa che tchouan, T 2049, p. 189 b 42 ff. Vgl. J. Takakusu, La Sāṃkhyakārikā, étudiée à la lumière de sa version chinoise, BEFEO IV (1904), S. 40 f.

gaṇa's, der dessen Lehre änderte und weiterbildete. Die legendenhafte Erzählung von seiner persönlichen Schülerschaft beim Nāga-König Vṛṣagaṇa ist zwar ohne jede Gewähr. Aber daß er das System Vṛṣagaṇa's weiterbildete, wird durch alles bestätigt, was wir von seinen Anschauungen wissen[43]). Seine oben angeführte Definition der sinnlichen Wahrnehmung ist ein sprechendes Beispiel dafür[44]). Daraus folgt aber, daß Vṛṣagaṇa älter war als Vindhyavāsī. Und da dieser als älterer Zeitgenosse Vasubandhu's in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts lebte, können wir Vṛṣagaṇa nicht nach 400 n. Chr. ansetzen. Wenn sich ferner unsere Annahme bestätigt, das Vindhyavāsī der Verfasser des zweiten von Jinendrabuddhi benützten Kommentars zum Ṣaṣṭitantram war, dann scheint es eher ratsam, ihn weiter hinaufzurücken. Denn dieser Kommentar setzt nicht nur eine ältere Kommentatorentätigkeit voraus, sondern vertritt auch eine wesentlich fortgeschrittenere Form der Lehre. Schließlich ist folgendes zu berücksichtigen. Der berühmte buddhistische Philosoph Nāgārjuna bekämpft in seiner Vigrahavyāvartanī und vor allem in seinem Vaidalyasūtram eingehend die Erkenntnislehre des Nyāya, doch deutet, soviel ich sehe, weder bei ihm noch bei seinem Schüler Āryadeva etwas auf eine Kenntnis der Lehre Vṛṣagaṇa's. Dagegen scheint der Kommentator zu Āryadeva's Śataśāstram und Akṣaraśatakam, der Bodhisattva Vasu, eine solche Kenntnis besessen zu haben[45]). Und wenn dieser mit dem älteren Vasubandhu, dem Bruder Asaṅga's identisch ist, rückt damit Vṛṣagaṇa an den Anfang des 4. Jahrhunderts. An dieser Berechnung ist manches unsicher. Immerhin möchte ich unter Berücksichtigung aller Umstände als Arbeitshypothese annehmen, daß die Abfassung des Ṣaṣṭitantram und damit die Lebenszeit Vṛṣagaṇa's um 300 n. Chr. fällt.

---

[43]) Vgl. meine Geschichte der indischen Philosophie, 1. Bd., S. 401 ff.

[44]) Oben S. 114.

[45]) Vgl. W. Liebenthal, Satkārya in der Darstellung seiner buddhistischen Gegner (Beiträge zur indischen Sprachwissenschaft und Religionsgeschichte, 9. Heft), Stuttgart-Berlin 1934, S. 25. Dabei gilt das, was Liebenthal für die Zeitbestimmung der Sāṃkhyakārikā anführt, für das Ṣaṣṭitantram, da die Kārikā in den betreffenden Punkten nur das Ṣaṣṭitantram wiedergibt.

Nun als zweites folgende Frage: Welcher Entwicklungslinie gehört die Erkenntnislehre Vṛṣagaṇa's an? Die Logik des Nyāya und des Buddhismus ist unzweifelhaft aus der Dialektik hervorgegangen und wir können deutlich ihre Entwicklung verfolgen[46]). Den Ausgangspunkt bildete eine Zusammenstellung dialektischer Kategorien, in deren Mittelpunkt der Beweis *(avayavāḥ)* stand. Dieser gründete sich zuerst auf einen bloßen Analogieschluß und über diese Stufe vermochte man lange nicht hinauszukommen. Man beschäftigte sich inzwischen damit, im Anschluß an die praktische Erfahrung falsche Einwände der Gegner *(jātayaḥ)* zusammenzustellen, und zeigte, wie sie zu wiederlegen sind. Und man behandelte eingehend die Frage, unter welchen Umständen einer der beiden Disputanten als unterlegen zu erklären ist *(nigrahasthānāni)*. Aber schließlich gelang es buddhistischen Logikern, dem Verfasser des Tarkaśāstram, Vasubandhu und Dignāga, das formale Verhältnis von Grund und Folge klarzustellen und so die Grundlage für eine exakte Beweisführung zu schaffen. Demgegenüber wurde die Lehre von den Mitteln richtiger Erkenntnis nicht nachdrücklich gepflegt und blieb lange ohne wesentliche Veränderungen auf dem gleichen Stand. Erst Dignāga brachte hier einen durchgreifenden Wandel.

Ganz anders das Bild, das uns das Ṣaṣṭitantram zeigt. Hier treffen wir zwar auch auf die Lehre vom Beweis, sie tritt aber ganz zurück. Das rein Dialektische, das der Nyāya so breit behandelt, fehlt vollkommen. Die Entwicklung vollzog sich hier auf dem Boden der Lehre von den Mitteln richtiger Erkenntnis. In diesem Rahmen wurde auch die Lehre vom Schluß geschaffen. Und es ist nicht das formale Verhältnis von Grund und Folge, welches das entscheidende Problem darstellt, sondern ganz andere Fragen.

Wir haben es also beim Nyāya und Buddhismus auf der einen und beim Sāṃkhya auf der anderen Seite mit zwei vollkommen verschiedenen Entwicklungen zu tun, die voneinander unabhängig sind, ja sich geradezu ausschließen. Der Nyāya hat seinen Ursprung in der Dialektik. Das Sāṃkhya dagegen hat mit der Dialektik nichts

---

[46]) Vgl. dazu meinen Aufsatz über Vasubandhu's Vādavidhiḥ im ersten Bande dieser Zeitschrift S. 104 ff.

zu tun. Die Wurzeln seiner Erkenntnislehre sind vielmehr anderswo zu suchen, und zwar glaube ich, sie in folgendem zu finden.

Indien kennt seit alter Zeit eine wissenschaftliche Systematik, d. h. man stellte Regeln für die Abfassung wissenschaftlicher Werke *(tantrayuktayaḥ)* auf. Zusammenstellungen solcher Regeln finden wir in dem berühmten Lehrbuch der Staatswissenschaften des Kauṭilya und in dem medizinischen Werk des Suśruta[47]). In beiden Fällen handelt es sich um lose Aneinanderreihungen einschlägiger Begriffe mit angefügten kurzen Erklärungen. Darunter findet sich manches, was der wissenschaftlichen Beweisführung dient. Doch ist weder die Lehre vom Beweis als solche, noch die Lehre von den Mitteln richtiger Erkenntnis darin enthalten.

Nun findet sich in dem wertvollsten Kommentar zur Sāṃkhyakārikā und dem inhaltsreichsten Werk der älteren Sāṃkhya-Literatur, das uns erhalten ist, nämlich in der Yuktidīpikā, eine Besprechung dieser Regeln zur Abfassung wissenschaftlicher Werke, und zwar ist die Yuktidīpikā das einzige Werk der damaligen philosophischen Literatur, in dem das der Fall ist. Das ist gewiß kein Zufall. Dabei erfolgt diese Besprechung nicht nebenher und sie ist keineswegs äußerlich angefügt. Es heißt vielmehr ausdrücklich, das vorliegende Werk könne den Anspruch erheben, als wissenschaftliches Werk *(tantram)* zu gelten, weil in ihm alle Regeln für die Abfassung wissenschaftlicher Werke berücksichtigt sind[48]). Und das wird an der Hand der Besprechung dieser Regeln gezeigt. Ferner ist folgendes bemerkenswert. Die hier besprochenen Begriffe sind zum größten Teil auch in den alten Listen bei Kauṭilya und Suśruta enthalten. Nur einige wenige sind hinzugekommen. Unter diesen wenigen aber befinden sich die Mittel richtiger Erkenntnis und der Beweis, und diese haben ihren Platz an zweiter und dritter Stelle gleich am Anfang der Liste erhalten. Sie sind außerdem mit der späteren Darstellung der Erkenntnislehre in Beziehung gesetzt, auf die bereits an dieser Stelle verwiesen wird[49]).

---

[47]) Eine kurze Aufzählung findet sich auch am Ende der Carakasaṃhitā.

[48]) Yuktidīpikā S. 2, $_{13\,f.}$ und 6, $_{22\,f.}$

[49]) Yuktidipika S. 3, $_{10-13.}$

Dieser Befund ist meiner Ansicht nach folgendermaßen zu deuten. Das Sāṃkhya hat früh die Regeln für die Abfassung wissenschaftlicher Werke *(tantrayuktayaḥ)* übernommen. Es hat unter ihnen der Lehre von den Mitteln richtiger Erkenntnis und vom Beweis eine hervorragende Stelle eingeräumt. Und es hat auf diesem Boden seine besondere eigenartige Erkenntnislehre entwickelt. Das gilt insbesondere für die Erkenntnislehre Vṛṣagaṇa's, der wahrscheinlich sein Hauptwerk mit Absicht als Tantram bezeichnete, ein Name, der in der philosophischen Literatur der damaligen Zeit nicht gebräuchlich war.

Damit ist die Frage beantwortet, welcher Entwicklungslinie das Sāṃkhya angehört. Nur ein Punkt bleibt noch zu klären: Steht das Sāṃkhya in dieser Entwicklungslinie vollkommen allein oder gibt es auch andere Systeme, deren Erkenntnislehre hierher gehört, und in welchem Verhältnis steht es zu ihnen? Dazu ist zu sagen, daß sich im Vaiśeṣika der Vaiśeṣika-Sūtren etwas Ähnliches findet, und zwar im 1. Āhnikam des 3. Adhyāyaḥ. Hier treffen wir auf eine Schlußlehre, die ebenfalls von der Dialektik unabhängig ist, und welche sich auf die feste Verbindung zweier Dinge gründet, wobei man die Arten dieser Verbindung zu bestimmen sucht. Auch hier ist die Wahrnehmung hinter die Schlußlehre an die zweite Stelle gerückt. Und das Vaiśeṣika verwendet auch die Schlußfolgerung aus der einzigen bleibenden Möglichkeit[50]).

Diese Ähnlichkeiten sprechen für einen Zusammenhang mit der Erkenntnislehre des Sāṃkhya, doch läßt es sich leicht zeigen, daß die Abhängigkeit auf Seiten des Vaiśeṣika liegt. Meiner Ansicht nach entscheidet hier schon ein Punkt, nämlich die Stellung der sinnlichen Wahrnehmung. Im allgemeinen galt immer die sinnliche Wahrnehmung als das vornehmste Mittel richtiger Erkenntnis, das von allen Schulen, selbst den Materialisten, anerkannt wurde, und das daher stets die erste Stelle einnahm. Daß Vṛṣagaṇa sie an die zweite Stelle rückte, hatte seinen guten Grund. Denn er leitete die wichtigsten Grundbegriffe des Sāṃkhya ausschließlich mit Hilfe

[50]) Ich fasse mich hier kurz, da ich über die Erkenntnislehre des Vaiśeṣika an anderer Stelle ausführlicher zu sprechen denke.

der Schlußfolgerung ab. Und darum mußte diese in den Vordergrund treten und besonders ausgearbeitet werden. Für das Vaiśeṣika fällt dieser Grund weg. In ihm hat die sinnliche Wahrnehmung volle Gültigkeit. Nur in einzelnen Fällen, wo die Wahrnehmung versagt, wie beim Wind, bei der Seele usw., wird die Schlußfolgerung zum Nachweis herangezogen. Und daß ihr Vorrang im System nicht weiter begründet ist, zeigt sich auch darin, daß die späteren Darstellungen, sowohl Candramati's Daśapadārthaśāstram wie Praśastapāda's Padārthadharmasaṃgrahaḥ, sie an der gebräuchlichen Stelle bringen. Die Erkenntnislehre im 3. Adhyāyaḥ der Sūtren steht also offenkundig unter dem Einfluß des Sāṃkhya[51]).

Wir kommen somit hinsichtlich der Stellung Vṛṣagaṇa's und seiner Erkenntnislehre zusammenfassend zu folgendem Ergebnis. Die Erkenntnislehre Vṛṣagaṇa's stammt etwa aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts n. Chr. Sie ist also *wesentlich älter als die maßgebende* Ausgestaltung der Schlußlehre durch die buddhistischen Logiker Vasubandhu und Dignāga. Aber nicht nur das. Sie ist von der Entwicklung im Nyāya und im Buddhismus überhaupt unabhängig und gehört einer eigenen Entwicklungslinie an. Und auch hier stellt sie eine selbständige Schöpfung dar, da die Erkenntnislehre der Vaiśeṣika-Sūtren, welche zur gleichen Entwicklungslinie gehört, von ihr abhängt. Vṛṣagaṇa's Erkenntnislehre ist somit seine eigene Leistung und sein Verdienst.

Welcher Art ist nun diese Leistung? Hier haben wir zweierlei zu unterscheiden, die wissenschaftliche Methodik und die Ausgestaltung der Erkenntnislehre selbst. Was zunächst die wissenschaftliche Methodik betrifft, so ist bei ihr Gedanke und Durchführung gleich groß. Die Erkenntnislehre als Voraussetzung jedes systematischen Philosophierens zu betrachten, liegt auf einer gewissen Stufe der Entwicklung nahe, und wir finden sie in Indien öfter in einer ähnlichen Rolle. Aber ein System regelrecht auf sie zu gründen, zu diesem Zweck eine geeignete Form der Schlußfolgerung als Werkzeug zu schaffen und mit ihrer Hilfe in strenger Folgerichtigkeit

[51]) Daraus folgt übrigens, daß dieser Abschnitt der Vaiśeṣika-Sūtren erst nach Vṛṣagaṇa entstanden sein kann.

die grundlegenden Lehren des Systems abzuleiten, war ausschließlich Verdienst Vṛṣagaṇa's. Etwas Ähnliches hat es weder zu seiner Zeit gegeben, noch hat sein Vorbild ebenbürtige Nachfolge gefunden.

Was ferner die Erkenntnislehre selbst und vor allem die Lehre von der Schlußfolgerung anbelangt, so finden wir auch hier eine Fülle neuer und fruchtbarer Gedanken. Die ältere Schlußlehre hatte drei Arten von Schlüssen unterschieden, mit Früherem *(pūrvavat)*, mit Restlichem *(śeṣavat)* und Sehen dem Gemeinsamen nach *(sāmānyato dṛṣṭam)*, eine altertümliche und einfache Einteilung. Vṛṣagaṇa stellte dem Sehen dem Gemeinsamen nach das Sehen dem Besonderen nach *(viśeṣato dṛṣṭam)* gegenüber. Damit war ein klares Einteilungsprinzip gegeben und gleichzeitig die wichtige Frage nach der Allgemeingültigkeit der Schlußfolgerung angeschnitten. Die Einteilung in Schlußfolgerung mit Früherem und mit Restlichem übernahm er und benützte sie zu einer Unterteilung des Sehens dem Gemeinsamen nach. Unter Schlußfolgerung mit Früherem verstand man in der Regel einen Schluß von der Ursache auf die Wirkung, unter Schlußfolgerung mit Restlichem einen Schluß von der Wirkung auf die Ursache. Das ließ er gelten, lehrte aber, daß nur der Schluß von der Wirkung auf die Ursache unbedingt sicher ist, eine Erkenntnis, welche erst in der späteren buddhistischen Logik von Dharmakīrti wieder aufgegriffen und vollständig durchgeführt wurde. Viel freier als bei dieser Einteilung der Schlußfolgerung, bei der er ältere Überlieferung in seinem Sinn umformte, bewegte sich Vṛṣagaṇa bei der Lehre von der Schlußfolgerung im allgemeinen. Vor ihm hatte man nur mit Analogieschlüssen gearbeitet, welche sich auf die Ähnlichkeit mit irgendeinem Beispiel gründeten. Er lehrte dagegen als Grundlage der Schlußfolgerung die feste Verbindung zweier Dinge und suchte die Arten dieser Verbindung festzustellen. Auch dieser Gedanke wurde erst von Dharmakīrti wieder aufgenommen und folgerichtig zu Ende gedacht. Ferner versuchte Vṛṣagaṇa festzustellen, wie Fehlschlüsse möglich sind. Da ihm die feste Verbindung zwischen Grund und Folge die Sicherheit eines Schlusses zu verbürgen schien, suchte er die Fehlerquelle in einer mangelhaften Erkenntnis des Grundes. Das gab wertvolle Anregun-

gen für die Theorie des Zweifels und Irrtums. Den Beweis *(avayavāḥ)*, der im Nyāya selbständig neben der Schlußfolgerung stand, verknüpfte er mit derselben, indem er ihn bloß als sprachliche Formulierung des Schlusses auffaßte. Auch diese Erkenntnis wurde erst bedeutend später von den Buddhisten wieder aufgegriffen und gewürdigt, und zwar von Dignāga, der Schluß und Beweis als Schlußfolgerung für sich selbst *(svārthānumānam)* und andere *(parārthānumānam)* nebeneinanderstellte. Wertvoll und neuartig war schließlich, wie Vṛṣagaṇa die indirekte Beweisführung verwertete und in sein System der Schlußfolgerung eingliederte.

Vṛṣagaṇa's Erkenntnislehre enthält also eine Fülle neuer und bedeutender Gedanken. Manches mag uns heute einfach und altertümlich erscheinen, aber historisch im Rahmen seiner Zeit gesehen war seine Leistung gewaltig und bahnbrechend. Wir dürfen also, mögen wir auch nur einen Teil seines Werkes überschauen, in ihm einen der ganz Großen der indischen Philosophiegeschichte erkennen. Und wenn er auch in seiner Schule keinen ebenbürtigen Fortsetzer seines Werkes fand, so hat doch das, was er geschaffen, noch lange nachgewirkt, und manchen Gedanken, den wir bei den großen Logikern des Buddhismus bewundern, hat er bereits vorausgedacht.

Summary

Dignāga in his Pramāṇasamuccayaḥ refutes the teachings of a Sāṃkhya text from which he quotes single sentences. These fragments can be augmented and completed from Jinendrabuddhi's Ṭīkā. Further, Mallavādī in his Nayacakram and Siṃhasūri in his commentary thereon are drawing from the same work. This work must have been the most authoritative text of the classical school of the Sāṃkhya and may be identified with the famous Ṣaṣṭitantram of Vṛṣagaṇa. By combining the materials supplied by the different sources the epistemology of Vṛṣagaṇa can be restored almost completely. Dignāga and Jinendrabuddhi are also making use of several commentaries on the Ṣaṣṭitantram. This points to a higher antiquity of Vṛṣagaṇa's work which, tentatively, might be ascribed to the beginning of the 4th century A. D.

Zum Schluß noch eine Bemerkung zur Zeitbestimmung Vṛṣagaṇa's. Ein oft angeführter Vers, der ausdrücklich dem Ṣaṣṭitantram und Vṛṣagaṇa zugeschrieben wird, lautet: [1])

guṇānāṃ paramaṃ rūpaṃ na dṛṣṭipatham ṛcchati /
yat tu dṛṣṭipathaprāptaṃ tan māyeva sutucchakam //

An diesem Vers ist merkwürdig, daß in ihm eine Auffassung der Erscheinungswelt ausgesprochen ist, welche den sonstigen Anschauungen des klassischen Sāṃkhya-Systems ganz und gar nicht entspricht. Eine Erklärung dafür gibt ein anderer Vers aus dem Ṣaṣṭitantram, den Bhatṛhari in seiner Vṛttiḥ zum 1. Kapitel des Vākyapadīyam anführt und der offenbar aus dem gleichen Zusammenhang stammt. Er lautet: [2])

idaṃ pheno na kaścid vā budbudo vā na kaścana /
māyeyaṃ vata duṣpārā vipaścid iti paśyati //

Das richtet sich gegen eine Lehre, in der die Erscheinungswelt der Reihe nach mit Schaum, Wasserblasen und einem Zaubertrug verglichen wurde. Diese Lehre ist buddhistisch, und zwar finden wir schon in Texten des alten Kanons einen Vers, der folgendermaßen lautet: [3])

phenapiṇḍūpamaṃ rūpaṃ vedanā bubbuḷūpamā /
marīcikūpamā saññā saṅkhārā kadalūpamā /
māyūpamañ ca viññāṇaṃ dīpitādiccabandhunā //

Diese Lehre bekämpft Vṛṣagaṇa in den angeführten Versen in der Weise, daß er seiner Auffassung von der Urmaterie und ihrem Verhältnis zur Erscheinungswelt eine Form gibt, durch welche er die

---

[1]) Dignāga, Pramāṇasamuccayaḥ V v. 42 (Pramāṇasamuccayavṛttiḥ f. 85 a 7 = f. 169 a 4); Vyāsa, Yogabhāṣyam (Ānandāśrama S. S.) S. 187,$_{13\,f.}$; Siṃhasūri, Nyāyāgamānusāriṇī S. 63,$_{25\,f.}$ usw.

[2]) Bhartṛhari, Vākyapadīyavṛttiḥ (Lahore 1934) S. 18,$_{3\,f.}$; dazu die Ṭīkā: *Ṣaṣṭitantragranthaś cāyam.*

[3]) Saṃyuttanikāyo 22, 95, 15 (Vol. III, p. 142) = Tsa a-han king 265 (T. 99, p. 69 a 18—20).

Anschauungen des Gegners in seinem Sinn umbiegt und diesem damit gewissermaßen den Wind aus den Segeln nimmt. Nun ist nicht anzunehmen, daß Vṛṣagaṇa gegen ein Sūtram des buddhistischen Kanons polemisierte. Anlaß zu einer solchen Polemik war vielmehr erst gegeben, als diese Lehre von angesehenen philosophischen Schulen aufgegriffen und verfochten wurde. Das ist aber erst in der Schule der Mādhyamika, sowie später in der Yogācāra-Schule geschehen. So wird der oben angeführte Vers aus dem Saṃyuttanikāyo in Candrakīrti's Prasannapadā (S. 41,$_{9-11}$ und 549,$_{2-4}$) in folgender Form zitiert:

phenapiṇḍopamaṃ rūpaṃ vedanā budbudopamā /
marīcisadṛśī saṃjñā saṃskārāḥ kadalīnibhāḥ /
māyopamaṃ ca vijñānam uktam ādityabandhunā //

Dieselben Verse finden sich als v. 12—13 a in Nāgārjuna's Bodhicittavivaraṇam[4]). Ferner wird derselbe Gedanke mit geringen Änderungen in zahlreichen Sūtren und Lehrschriften der genannten beiden Schulen wiederholt[5]). Es scheint somit nach dem Gesagten ratsam, Vṛṣagaṇa nicht früher anzusetzen als die führenden Vertreter der Madhyamaka-Schule. Und so führen auch diese Erwägungen zu der oben als Arbeitshypothese vorgeschlagenen Datierung.

---

[4]) Vgl. Prabhubhai Patel, Bodhicittavivaraṇa (Indian Historical Quarterly Vol. 8/1932, pp. 790—793).

[5]) Zum Beispiel: Āryadeva, Catuḥśatakam XIII v. 25; Maitreyanātha, Mahāyānasūtrālaṃkāraḥ XI v. 30; Asaṅga, Mahāyānasaṃgrahaḥ II, 27 usw.